

**ACTA
ACADEMIAE PAEDAGOGICAE AGRIENSIS
NOVA SERIES TOM. XXIII.**

**AZ ESZTERHÁZY KÁROLY TANÁRKÉPZŐ FŐISKOLA
TUDOMÁNYOS KÖZLEMÉNYEI**

**REDIGIT - SZERKESZTI
ORBÁN SÁNDOR–V. RAISZ RÓZSA**

SECTIO PHILOSOPHISTICA

**TANULMÁNYOK
A FILOZÓFIA
KÖRÉBŐL**

**REDIGIT- SZERKESZTI
LOBOCZKY JÁNOS**



**EGER
1997**

ACADEMIA
NO
2008

AZ ESZTERHÁZY KÁROLY TANÁRKÉPZŐ FŐISKOLA

REDIGIT - SZERKESZTI
ORBÁN SÁNDOR-V. RAISZ RÓZSA

SECTIO PHILOSOPHISTICA

TANULMÁNYOK
A FILOZÓFIA
KÖRÉBŐL

REDIGIT- SZERKESZTI
LOBOCZKY JÁNOS



EGER 1997

V. Ruzic, Drexelbach, 10. April 1911.
 Dr. Hermann Jäger
 12. 11. 11.

Lektorálták

Bacsó Béla
Mariska Zoltán
Niederhauser Emil
Szabó Tibor
Vajda Mihály

ISSN 1216–5980

Felelős kiadó: Palcsóné dr. Zám Éva
főiskolai főigazgató

Műszaki szerkesztő: Nagy Sándorné
Készült: Molnár és Társa '2001' Kft. nyomdája, Eger
Ügyvezető igazgató: Molnár György

TARTALOM

Kassa Gabriella: Elmélkedés a filozófia státuszáról (Nietzsche után, szabadon)	7
Loboczky János: Gadamer és a hermeneutikai hagyomány megújítása.....	15
Thiel Katalin: A „lakozás” lényegéről (Reflexiók Heidegger néhány kései írásához).....	29
Rózsa Erzsébet: Heller Ágnes antropológiája <i>A reneszánsz ember</i> című monográfiájában.....	41
Lendvai L. Ferenc: Magyarország a nyugati és a keleti kultúra között – Karácsony Sándor példája.....	63
Koncsos Ferenc: Megtanulni élni (Pánszófia és etika Komensky filozófiájában).....	79
Földvári Sándor: Dohovics Basil – az első ruszin természet- filozófus.....	105

INHALT

Gabriella Kassa: Reflexionen über den Status der Philosophie (nach Nietzsche, frei).....	7
János Loboczky: Gadamer und die Erneuerung der hermeneutischen Tradition.....	15
Katalin Thiel: Über das Wesen des Wohnen - Reflexionen zu einigen späten Schriften von Heidegger.....	29
Erzsébet Rózsa: Die Philosophische Anthropologie von Ágnes Heller in ihrem Buch „Der Renaissancemensch“ ...	41
Ferenc L. Lendvai: Ungarn zwischen westlicher und östlicher Kultur - das Beispiel von Sándor Karácsony.....	63
Ferenc Koncsos: Leben erlernen (Pansophia und Ethik in der Philosophie von Komensky)	79
Sándor Földvári: Basilius Dohovitsch - der erste ruthenische Naturphilosoph.....	105

CONTENTS

Gabriella Kassa: Reflections on the Status of Philosophy (after Nietzsche)	7
János Loboczky: Gadamer and the Renewal of the Hermeneutic Tradition	15
Katalin Thiel: On the Essence of „being - in the World” (Wohnen) – Reflections on Heidegger 's late works	29
Erzsébet Rózsa: Ágnes Heller 's Philosophical Antropology in her Book „The Renaissance Man”	41
Ferenc L. Lendvai: Hungary between Eastern and Western Culture – based on the works of Sándor Karácsony	63
Ferenc Koncsos: To Learn how To Live	79
Sándor Földvári: Basilus Dohovitsh 's Philosophy of Nature	105

KASSA GABRIELLA

ELMÉLKEDÉS A FILOZÓFIA STÁTUSZÁRÓL

Nietzsche után, szabadon

Abstract: This essay is concerned with philosophy inside and outside the university. The starting point is a well-known writing of Friedrich Nietzsche: *Schopenhauer as Educator*. The next questions are arised: What the role of the philosophy in the state-culture and what the relationship between the university and the philosophy? The essay explores the role and the status of judgment when conducted inside the university and when considered from the outside.

„Szerintem roppant fontos, jelentős esemény volna, ha az egyetemen kívül magasabb fórumot létesítenének, amely ezen intézményeket oktatási szempontból támogatná, ellenőrizné és irányítaná; és mihelyt a filozófia elszakad az egyetemektől, ekképp megtisztítva önmagát mindennemű méltatlan és alantas szolgáliságtól, nem is lehet egyéb, mint ilyen magasabb fórum...”

(Nietzsche)¹

A fenti idézet már első olvasásra is meglepő. Nietzsche írása, mely a *Schopenhauer mint nevelő* címet viseli (és amely 1873–1876 között jelent meg, mint a *Korszerűtlen elmélkedések* c. írás egyik darabja) a filozófia és az egyetemi intézményrendszer mindmáig aktuális kapcsolatát is tárgyalja.

Egy emlékmű ez az írás, feltétlen tiszteletadás Schopenhauernek, aki Nietzsche számára a legtöbbet adta, amit nevelés adhat: a felszabadulást az önmagára találásban, számára nevelőként és igazi filozofusként jelent meg. Szemben a Nietzsche által folyamatosan ostromozott német kultúrával, azt adta, amire az egyetemek német tudósai képtelenek, mert a legtöbbjük számára az emberség csak a második helyen áll a tiszta tudománnyal való érintkezés után.

„Minden ember...mint intellektuális lény, magában hordja a vágyódást a benne élő génuszra. Minden igazi kultúra e tényben gyökerezik... Ha e sóvárgás nélküli tehetséggel találkozunk a tudósok vagy az úgynevezett művelt emberek körében, ellenszenvet, sőt valószínűs undort érzünk; mert gyanítjuk, hogy ezek az emberek szellemi tehetségükkel együtt a fejlődő kultúrát és a génusz világrajövetelét – ez minden kultúra értelme és célja – nem segítik, hanem hátráltatják.”²

Az írás tanúsága szerint ennek több oka is lehetséges. Először is létezik a kultúrát támogató hatalmaknak az önzése, és ennek következtében a rosszul használt és szolgálatba vett kultúra. A művelődő ember azon önzése, mely szerint a kultúra tétje a gazdasági nyereség, és az állam önzése kisajátítja és felhasználja a kultúrát a saját elképzeléseinek megvalósítása érdekében. Azonban az emberiség legfontosabb célja nem az állam és még csak nem is az állam szolgálata. A filozófiának sem dolga, hogy a kor szellemének hízelegjen.

Csak hogy ott van még a tudósok és a tudomány önzése. Ezek ugyan támogatják a kultúrát, csak annak célját, a génusz megteremtését vitatják. Ehelyett az állam szolgálatába állva szenvtelen megismerés útján csak ízeire szedik vizsgálódásuk tárgyát és ezzel elértnek tekintik céljukat. Ez a tudományos szerepkör. Ezért sújthatja az egyetemi filozófiát is általános megvetés és bizalmatlanság Nietzsche szerint.

Természetesen adódik a kérdés: Minek kellene történnie az egyetem falain belül? Az egyetem, elvileg legalábbis, a tudományterületek összességét foglalja magába. De mondhatjuk azt még, hogy a *tudományterületek összessége*? És ha talán igen, akkor hogyan lehet megfogalmazni azt, ami az egyetem hatáskörébe tartozik? Mi az ami jellemző az egyetemre és mi az, ami nem? Van-e olyan terület, akár a speciális tudományos munkában vagy akár az általánosabb elméleti kutatások esetében, amely nem tartozik az egyetemhez? Vajon létezik-e a tudományoknak egy olyan sajátos területe – ahogyan Nietzsche fogalmaz: magasabb fórum –, amely éppen az egyetemen kívül talál otthonra? Más szóval: mi határozza meg az egyetemet, bármi legyen is az? Hogyan határozza meg az egyetem önmagát, saját határait, illetve hogyan szabadítja fel lehetőségeit? Mi az a szerkezet, alapelv vagy írott forma, amely kijelöli az egyetemi intézményrendszer tárgykörét vagy tárgyköreit?

Nietzsche úgy fogalmaz, hogy „roppant fontos, jelentős esemény volna, ha az egyetemen kívül magasabb fórumot létesítenének”, ami igen zavarbaejtőnek tűnik. Valamiféle olyan egyetemi funkció lenne ez, aminek az egyetemen kívül kell működnie, vagy azt feltételezi, hogy ez a fórum teljesen független az egyetemtől, annak belső működésétől? Ha ez a bizonyos „magasabb fórum” és az egyetem semmiféle együttműködési kapcsolatban nem állna egymással, csak az előbbi látná el az ellenőrzését és az irányítását az utóbbinak, úgy értelmetlen lenne a felvetés maga. Mint fórum – legyen az egy felsőbb, vagy egyszerűen csak egy másik, külső –, szükségszerűen kapcsolódik (nemcsak az ellenőrzéssel) az intézményhez, amely miatt létrejött. Ilymódon ugyanúgy szükséges ennek a fórumnak a helyét az egyetemen kívül elhelyezni és megkülönböztetni azt az egyetemtől, ugyanakkor ezzel magát az egyetemi intézményt is körülhatárolni.

A Nietzsche írásával kapcsolatos nehézség igazán ott kezdődik, amikor megpróbáljuk egymáshoz viszonyítva elhelyezni az egyetemet és ezt a „magasabb fórumot”. Úgy tűnik ugyanis, hogy nem az egyetem az elsődleges, hanem az említett fórumnak van sokkal alapvetőbb, meghatározóbb szerepe. Nietzsche igyekszik kijelenteni, hogy ez a hatóság látná el az ellenőrzését és irányítását az egyetemi intézményrendszereknek, melyeket a kultúra működtet és támogat. (Könnyen elképzelhető persze ettől függetlenül, hogy az érdekeltségek és mozgatórugók ismeretlenek az egyetem falain belül.)

De milyen is ez a kultúra? Amiről Nietzsche beszél e tekintetben, az a társadalom egész eszköztárát és arculatát foglalja egy képbe. Utal az oktatásra is, amelyen belül a pontosan meghatározott értékek szerint képzett emberek jelennek meg. A személyiség gazdagítása az oktatáson keresztül történhet, mely a társadalom által előírt. Érthető módon tehát hatalmat jelent az egyetem működésének felügyelete és meghatározása, nem csak szimbolikus, hanem valóságos értelemben. Mindaz, ami az egyetemen belül történik, függvénye egy kívülről meghatározott döntésnek, szempontnak. A társadalom által fenntartott és támogatott célok, megoldani kívánt problémák határozzák meg az oktatás szabályait és értékeit. Nietzsche nézőpontja szerint az egyetemek megfelelnek azoknak a vonatkozásoknak, melyek szerint a társadalmi norma által meghatározottan az emberek gondolkodnak, cselekednek, kifejezik önmagukat. A kör így bezárul: az egyetemek

elfogadják és újraépítik a társadalmat konstituáló értékeket és ideákat.

Lehet megoldás ebben a helyzetben? Az egészen biztosnak látszik, hogy amennyiben az egyetemek szabad kezét kapnának, függetlenné válhatnak mindenfajta külső pozíciótól vagy meghatározottságtól, akkor éppen az önmaguk által meghatározott értékek és törekvések által korlátozzák magukat. Egyébként pedig, ha nem képesek meghatározni saját értékpozíciójukat, az azt jelenti, hogy egyszerűen követik a társadalom által bevezetett értékeket. Egyik esetben sem értelmezhető az említett magasabb fórum egy olyan külső nézőpontként, ahonnan a pozíciók megítélhetővé, ellenőrizhetővé válnak.

Ami szükséges lenne, az nem a Nietzsche által a *Bildung* értelmében vett kultúra támogatása által adódó külső perspektíva. Amiről Nietzsche beszél, mint valódi kultúra, az individuumhoz tartozó életforma, és nem a társadalom vagy az egyetemek által közvetített pozíciók. A valódi, a Nietzsche által hiányolt kultúra ebben az értelemben reakció azzal a művelődéssel vagy képzéssel szemben, amely az egyetemeken helyet kap. Igényt fogalmaz meg arra vonatkozólag, aminek lenni kellene. Ebben a helyzetben a következő nehézség adódik: elképzelhető és lehetséges az, hogy akik munkájuk szerint a társadalom normái által meghatározott tudást közvetítik, azok engedjenek teret a valódi kultúra számára? Más szóval, adódhat hely az egyetemi intézményeken belül kritikára, az alapok megkérdőjelezésére?

Nietzsche úgy fogalmaz, hogy „a kultúra minden egyes ember önismeretének és önmagával való elégedetlenségének a gyermeke”.³ Ehhez a tudáson túl szükséges a tudás korlátainak tudása is. Tudatában kell lenni a már megszerzetten túl annak, ami még teljesítésre vár, illetve ami afölött van. Aki ide eljut, az mind úgy szól: „valami magasabbrendűt és emberibbet látok önmagam fölött, segítsetek nekem, hogy elérhessem ezt, ahogy én is segíteni fogok mindenkinek, aki ugyancsak fölismeri és szenved tőle, mégpedig azért, hogy újra megszülethessen az ember, aki teljesnek és végtelennek érzi magát a szeretetben és megismerésben, a szemlélődésben és tudásban, valamint minden teljességével a természetben gyökerezik a dolgok bírjaként és értékmérőjeként.”⁴ Ez az ember tisztában van azzal, mi az, amit már tudással megközelített, ami még megközelíthető és aminek azon kívül kell maradnia, nemcsak tudása tárgyának, de céljának és lehetőségének tekintetében is. De mindez még nem elég. A kultúra

ezen túl még a cselekvést is megköveteli, „a kultúráért való harcot, az ellenséges lelkületet az olyan befolyások, szokások, törvények, intézmények iránt, amelyben az nem ismeri föl a célját: a génusz létrehozását”.⁵

Elképzelhető ez az egyetemeken belül? Alkalmasak ezek az intézmények arra, hogy támogassák a kultúra emberét, hogy az beteljesítse célját, vagy éppen ellenkezőleg, az egyetemek inkább elnyomják a génuszt formáló szellemet?

Részben válaszol a kérdésre Nietzsche, amikor megkülönbözteti a kultúrát és az állami kultúrát. A valódi kultúrának van szüksége támogatásra. Az egyetemek pedig az állami kultúrát képviselik, „egy nemzedék szellemi erőit oly mértékben szabadítják fel, amilyen mértékben ezzel a fennálló intézményeknek szolgálhat és használhat.”⁶ De valóban nincs hely az egyetemeken a kérdésre, gondolkodásra, a génuszok kiművelésére?

Nietzsche kétségeit és kételyeit nagymértékben meghatározza az, amit német kultúrának nevez, amely a külső modorosság, díszítés után ítéli a tartalmat. A német műveltség hivatott elkendőzni a belső nyomorúságot és száralmat. Ekkor még egyetért Richard Wagnerrel (ne hagyjuk figyelmen kívül, hogy az írás 1874-ben született) és idézi szavait: „...a német szöges és esetlen, ha illedelmesnek akar látszani, de ha tűzbe jön, igazán kimagasló jellemű lesz.”⁷ Olyanoknak, mint Hölderlin vagy Kleist, akik nem tudtak megbirkózni a német kultúra felszínességével, meg kellett roppanniuk. Csak keveseknek adatott a Scopenhauerhez vagy Wagnerhez hasonló vas-jellem, ami ellenállóvá tette őket. Tehát ami helyet kap az egyetemeken, az a német kultúra, az állami kultúra és nem a génuszt teremtető kultúra. Ezért igényel Nietzsche egy külső nézőpontot, egy fórumot az egyetemen kívül, ami felügyeli és ellenőrzi az oktatást, a művelődést.

Itt még meg kell vizsgálni, mi határozza meg az egyetemet magát, amit Nietzsche az állami kultúrával azonosít, ami kijelöli a tanítás, tanulás, kutatás, fejlesztés határait és lehetőségeit. Az egyetem önmagát az oktatási intézmény mivoltán keresztül valamiféle tanítási gyakorlattal és az ezt meghatározó állami kultúrával együtt alkotja.

De hogyan is néz ez ki? Az egyetem tartalmazza az egységet és a különbözőséget is. A különbözőség megjelenik abban, hogy tartalmazza számos tudományterület megjelenését kezdve a biokémiától tovább a szociológiáig vagy antropológiáig, túl az összehasonlító irodalomtudományon egészen a fizikai kémiáig, hogy csak néhányat

említsék azok közül, melyek nem voltak önállóak Nietzsche idejében. Mindezek helyet kaptak az egyetemeken belül. Megjelenéseiknek különböző előzményei ismertek. Egyrészt, hogy ezek eredetileg az egyetemen kívül helyezkedtek el, vagy hogy pontosan abból a tiltásból kaptak életet, ami eltávolítani akarta ezeket az egyetemről, illetve, hogy az egyetemen belül jöttek a világra: A stúdió művészek egy időben csak a művészeti iskolákban voltak otthonosak, ma már művészeti tanszékek elképzelhetetlenek nélkülük. A pszichoanalízis történetéből ismert, hogy a kezdetekkor nem kívánt területnek számított az angolszász egyetemi pszichológiában. Vagy a kontinentális filozófia sem volt mindig szívesen látott az amerikai filozófiában, vagy a poroszos szemlélet az angol nyelvterületeken. A biokémiával és a környezetvédelemmel kapcsolatos kutatási területek a már létezők mellett újként jelentek meg. Nagyon gyakori volt és mind a mai napig jellemző a hasonló kutatási területek összevonása egy nagyobb egységbe, mint a színházművészetek és az irodalom találkozásából született dramaturgiai programok.

A különbözőségektől eltekintve az egyetem az egységet, a tudományterületek összességét is felmutatja. De mi fogja őket egybe? Nietzsche nézőpontja szerint éppen az állam (és jó okunk van feltételezni, hogy a helyzet azóta sem változott). Az állami kultúrának meghatározó jelentősége van abban, hogy különbséget tegyen az elfogadható és a már nem elfogadható dolgok között akár az egyetem vonatkozásában, amely mint egy társadalmi intézményrendszer, a társadalom egyfajta leírásaként jelenhet meg. Az egyetem egy végrehajtó: ugyanabban az időben, amikor meghatározza, mit kell tanulmányozni, kutatni, teoretizálni, akkor ezzel hivatalossá is teszi ezeket. Nem statisztikák sokasága, a létszám és az anyagi javak jellemezhetik az egyetemet a legjobban, hanem az érdeklődési területek, a kutatási témák és ezek tanítása. Egy oktatási gyakorlat, melyben a kultúra oktatása történik. Ez két dolgot jelent: azokat, melyek a kutatás tárgyát képezik (még ha előírás alapján is) és az oktatást meghatározó ideákat (akár valós értékek azok, akár az állam és annak adminisztrációja által körülírt).

Mindez az egyetemek tekintetében kissé kínos helyet biztosít a filozófia művelőinek. A filozófia egy azon tudományok között, melyek tipikusan az egyetemhez tartoznak. Még a jelenlegi oktatási formák némelyikében is együtt jár más, a humán tudományterületekhez tartozó diszciplínával, míg más esetekben a társadalomtudomá-

nyokkal. A filozófia tanítása gyakran az egymástól elkülöníthető részei alapján történik, olyanok alapján, mint episztemológia, metafizika, nyelvfilozófia, filozófiatörténet, logika. Ezek mindegyikének megvan a maguk története, stílusa, módszertana. A különböző orientációk, módszerek, stílusok, irányzatok könnyen belekényszeríthetők a filozófia egy jól meghatározottnak vélt részébe, ahol aztán akár egy történelmi vonulattal együtt megszűnik többé jelenkori, kifejezetten aktuális és ezáltal fenyegető és veszélyes lenni. Ez természetesen nem egy vagy több filozófus tevékenységének eredménye. Ez az adminisztráció következménye, a kurzusok, a tanulás megszervezésének eredménye. Ugyanaz jelenik meg ebben, mint amit Nietzsche kultúrállamnak nevez. Ez azt is jelenti, hogy a filozófiával intézményes keretek között foglalkozók, az állami filozófusok azok, akik megismertetik, megtanítják, megerősítik az állam által preferált ideákat. Ha a társadalom működése az orvosi etika, az üzleti etika szükségességét erősíti meg, úgy ezeket fogják tanítani, kutatni. Ahogyan Nietzsche fogalmaz: „Tehát ha valaki vállalja, hogy ő állami filozófus, akkor azt is túrnie kell, hogy őt az állam ennek tekinti, és le kell mondania a feltétlen igazságkeresésről. Legalábbis amíg támogatják és hivatalban van, valami magasabbrendűt kell tisztelnie, mint az igazság: az államot. És nem csupán az államot, hanem mindazt, amit az állam megkövetel...”⁸. Az állami autoritás elfogadása – az állam által előírt kultúra gyakorlása az egyetemeken – a filozófia valódi funkciójának kiárusítása a tekintélyelvű filozófiai kutatásnak.

Nietzsche számára az olyan gondolkodók, mint Ritter, Zeller vagy Brandis⁹ csak untatják az olvasót. Az az ellenvetés az egyetemeken művelt professzionális vagy akadémikus filozófiával szemben, hogy az állami elvárások kiszolgálására rendezkedtek be. Márpedig a filozófia nem egy azon diszciplínák között, melyek állami támogatásra szorulnak. Sőt, ellenkezőleg. „Egészen komolyan gondolom, hogy az állam jobban jár, ha egyáltalán nem foglalkozik filozófiával, egyáltalában semmit sem akar tőle, és amíg csak lehetséges, amolyan közömbös ügynek tekinti a filozófiát. Ha az állam nem tekinti közömbösnek a filozófiát, akkor a filozófia agresszív válik, veszedelmes lesz az államra nézve, ezért üldöznie kell.”¹⁰ Azonban, ha az államnak nincs szüksége a filozófia szankciójára, úgy az állam nem tart igényt a filozófiát művelőkre sem, csak amennyiben azok kiszolgálják az aktuális állami ideákat. A filozófiának ez a visszahúzódása, viaszorítása, az „újságírószellem” benyomulása nemcsak

hogyan beleillik az egyetem működésébe, de még kapóra is jön annak. Több hely jut ugyanis a „valóságosabb”, hasznosabbnak ítélt tudományoknak.

Az egyetemen kívül lehetne tehát a filozófiának a valódi szerepét és pozícióját megtalálni, jobb híján. Ilyen értelemben képzelhető el a Nietzsche által említett „magasabb fórum”, amely felügyelhetné az intézményt, melyet az állami kultúra működtet. Ezúton elkerülhető lehetne a filozófia és a filozófiát művelők kompromisszuma és elkötelezettsége.

De milyen fajta filozófiai gondolkodás képes az egyetemeken kívül működtetni, amely az egyetemen folytatott gyakorlatra reflektál? Talán éppen ebben jelölhető meg a filozófia feladata. Úgy tűnik, hogy a külső és a belső pozíciók között meglévő marginális, önmaga helyzetét is állandóan megkérdőjelező pozíció adhatna a filozófiának ahhoz illő méltóságot (és az állami kultúrának – kellő toleranciával – hasznosságot). A filozófiának, akár saját maga tekintetében is, a kultúrában való működése és kultúrán felül állása biztosíthat kellő értelmet, és nem utolsósorban stílust a filozófiai praxisnak.

Jegyzetek:

1. Friedrich Nietzsche: Schopenhauer mint nevelő. in. : Nietzsche: A vándor és árnyéka. Göncöl Kiadó, Budapest, 1990. 87.
2. i. m. 27.
3. i. m. 52.
4. i. m. 52.
5. i. m. 53.
6. i. m. 55.
7. i. m. 57.
8. i. m. 77–78.
9. i. m. 79.
10. i. m. 85.

LOBOCZKY JÁNOS

GADAMER ÉS A HERMENEUTIKAI HAGYOMÁNY MEGÚJÍTÁSA

Resümee: (*Gadamer und die Erneuerung der hermeneutischen Tradition*) In meinem Aufsatz beschäftige ich mich mit der Interpretation der Kunst, der humanistischen Tradition und der Sprache in der Philosophie von H. G. Gadamer. Er kritisiert die Abstraktion des ästhetischen Bewußtseins, und er betont, daß die Kunst ein wesentlicher Bereich der Freilegung der Wahrheitsfrage ist. Deswegen analysiert Gadamer die Seinsweise des Kunstwerkes, nicht nur die traditionellen ästhetischen Kategorien.

Im Zusammenhang mit der humanistischen Tradition erklärt er den Begriff Bildung. Seiner Meinung nach wird das Resultat der Bildung nicht in der Weise der technischen Abzweckung hergestellt, sondern es entwächst aus dem inneren Vorgang der Formierung und Bildung, und deshalb bleibt es in ständiger Fort- und Weiterbildung. In der Auffassung von Gadamer ist die Sprache nicht nur ein Mittel, sondern sie ist der Horizont einer hermeneutischen Ontologie. Er geht davon aus, daß in der sprachlichen Fassung der menschlichen Welterfahrung nicht Vorhandenes berechnet oder gemessen wird, sondern das Seiende, wie es sich dem Menschen als seiend und bedeutend zeigt, zu Worte kommt.

H. G. Gadamer számtalan írásában hangsúlyozza a *dialogus*-nak mint kifejtési formának az alapvető fontosságát a filozófiai gondolkodásban. A *dialogus* éppúgy *öncél*, a *Másik* megértésén keresztül tulajdonképpen *önmagam* megismerése, mint ahogy a világunk globális problémáira való reagálás egy módja is: „Mit jelent tehát ... *magunkat a világban megérteni*? Azt jelenti: másokkal szót érteni, ez annyi, mint: a másikat megérteni. És ez morálisan, nem logikailag értendő. Ami tulajdonképpen a lehető legnehezebb emberi feladat –

különösen számunkra, akik egy monologikus tudományok által formált világban élünk.”¹

Dolgozatomban Gadamer hermeneutikájának néhány fontos aspektusát járom körül: a *művészet*, a *humanista hagyomány* és a *nyelv* interpretációját.

A 20. századi hermeneutikának, amellett, hogy a *megértés művészetének* tradícióját is tovább élteti, az egyik leggazdagabb vonulata a *művészet megértésével* foglalkozik. Gadamer számára a művészet is az *igazságkérdés* feltárásának az egyik lényegi területe. Gadamer így bizonyos értelemben visszamegy az autonóm művészet-fogalom elé, illetve mögé, és a műalkotás ontológiájának hermeneutikai jelentőségét hangsúlyozza. A művészet egészére horizontot nyitva egy „*létre tekintettel lévő*” művészetelméletet fogalmaz meg (nem kis mértékben Heidegger művészetfelfogásából merítve). A művészetek „antropológiai bázisát” vizsgálva (a művészet mint *játék*, *szimbólum* és *ünnep*) a műalkotás *létmódját* világítja meg, s ennek során a *bemutatót* tartja kitüntetett mozzanatként. Gadamer a művészetben nem valamilyen visszatükrözést, esetleg a valóság illúzióját, vagy éppen „elvalótlanítást” lát, hanem a „*létben való gyarapodást*” (Zuwachs an Sein). Számára ezért nem fogadható el az a felfogás, amely a műalkotást ún. *esztétikai tárgynak* tekinti, és egyfajta objektumként állítja szembe az alkotói és befogadói szubjektummal.

A gadameri hermeneutika kifejtési „módszere” az ún. *hermeneutikai kör*. A műalkotások megértése-értelmezése során is, hasonlóan a történelem tapasztalatához, *hermeneutikai körben* mozgunk. A megértés szerkezete itt szakít a tudomány olyan bizonyítási eljárásával, amelynél alapvető cél egy dolog leszármaztatása valamely másikból. A hermeneutikai kör lényegében a heideggeri *világban-benne-létnek* (In-der-Welt-Sein) a struktúrájával analóg, tehát nem valamilyen ismeret-tárgyhoz való viszonyulást fejez ki. Amikor az ember műalkotással találkozik, nem arról van szó, hogy egy tőle független objektum sajátos értelmét kell dekódolnia, hanem arról, hogy a művel kialakuló dialógikus viszonyban végső soron *önmagát*, saját világban-benne-létét értelmezi újra. Egy műalkotás interpretációjára kitüntetetten érvényes az, amit a *Szöveg és interpretációban* ír Gadamer: „az interpretáció nem a megismerés járulékos eljárása, hanem a »világban-benne-lét« eredendő szerkezetét alkotja”.²

A megértés folyamatának gadameri analízisében kitüntetett szerepe van a *kérdés és a válasz logikájának*. Az elsősorban a platóni

dialektikára épülő fejtegetések kiindulópontja az a gondolat, hogy egy szöveget akkor kezdünk megérteni, amikor felismerjük a kérdés-horizontját. Annak a felismerése nyilvánul meg ebben, hogy a szöveg egy „szövegen túli” kérdésre adott válaszként fogható fel. Először tehát ezt a kérdést kell napfényre hozni. Amikor hatni engedjük magunkra a műalkotást, akkor sem arról van szó, hogy mi „kérdezzük” ki a műveket, hanem mi válunk kikérdezetté általuk. Gadamer másfelől azt is hangsúlyozza, hogy a műalkotás mindig gazdagabb jelentésvonatkozásokat hordoz, mint amit az alkotói elgondolások közvetlenül intencionáltak. Így szegényes, sőt félrevezető az az értelmezés, amely az alkotó élménycinek rekonstruálásából indul ki.

Az említett „kikérdezettség” egyébként azt jelenti, hogy a műalkotások nyitottságára mi is nyitottsággal reagálunk, nem előre elkészített értelmezési sémákkal közelítünk hozzájuk. A mű megszólít minket, kérdést tesz fel, s hogy „válaszolni tudjunk a nekünk feltett kérdésre, nekünk, a kérdezetteknek magunknak kell elkezdenünk a kérdezést”.³ Így tehetünk szert olyan *horizontra*, amely a mechanikus értelmezési technikáknál jóval tágasabb nézőpont. Mű és befogadó dialógusában azután éppen a különböző horizontok (alkotó, mű és befogadó) olvadnak össze.

A művészet megértésének folyamatában Gadamer is fontos tényezőnek tekinti a művészet *tapasztalatát*, egy műalkotás érzéki megragadását. A műalkotás befogadása során az érzékelés már nem a gyakorlati életvonatkozásokba van beállítva, nem érzéki benyomások összegyűjtésével van dolgunk, hanem azzal, amit így fejezünk ki: valamit „valónak tartani” („für wahr nehmen”).⁴ Ehhez kapcsolódóan Gadamer „*esztétikai meg nem különböztetésnek*” nevezi azt a jelenséget, amikor is a művészet tapasztalatában nem korlátozódunk csupán a „tisztá esztétikumra”. Egy dráma előadása során sem pusztán a rendezői és színészi teljesítmények minősége ragad meg bennünket, hanem a bemutatott mű sokrétű vonatkozásrendszere, amely minden egyes bemutatás alkalmából másféle horizontot világít meg. Ebben az értelemben nem lehet elválasztani egymástól a „magában való” művet és hatását, „maga a műalkotás az, ami a változó feltételek mellett mindig másképp mutatkozik meg. A mai szemlélő nemcsak másképp lát, hanem mást lát”.⁵ Az „esztétikai meg nem különböztetés” éppen ezért a *képzelőerő és a megértés együttjátékának* az értelméből fakad, amely a kanti „*ítélőerő*” fogalmával rokon.

Az előbbi fejtegetések nyomán feltehető a kérdés, vajon rendelkezik-e a mindig változó arcú mű saját *identitással*. Nem folyik-e szét a műalkotás befogadásának végtelen számú aktusában? Gadamer bírálói gyakran azt vetik a modern hermeneutika szemére, hogy a „mindig más” mű képzete egyrészt az értelmezés teljes anarchiájához vezet, másrészt cseppfolyóssá teszi a műalkotás fogalmát.⁶ A műnek a játékkal összefüggésben kifejtett *hermeneutikai identitása* véleményünk szerint cáfolja az előbbi ellenérvet. A hermeneutikai identitás az, amely létrehozza a műegységet. Ez a műegység azonban nem jelent elkülönültséget attól, aki a mű felé fordul. Ennyiben elválaszthatatlan a megértéstől, hiszen a művészet tapasztalatában „*valamit mint valamit*” (etwas als etwas) érték meg, az identitást a műértelem-ből állapítom meg.⁷ Gadamer igen találóan hozza itt fel a zenei improvizáció példáját. Az orgonista sohasem képes kétszer „ugyanazt” improvizálni azonos témára. Műről beszélhetünk-e itt, vagy csupán az előadóművész zenei ötleteinek laza füzéréről, afféle ujjgyakorlatról? A hallgató mindenesetre a különböző improvizációk minőségéről ítélkezik: „ez magávalragadóan szuggesztív volt”; „ez üres technika”. Vagyis az improvizációban valamilyen műegységet, esztétikai önazonosságot pillant meg. Gadamer tehát mintegy a befogadás oldaláról kiindulva kezdi ki a klasszikus, zárt műalkotás-fogalmat.

A hermeneutikai identitást a befogadás szemszögéből közelítettük meg. A hermeneutikus kör jegyében az ellenkező irányú utat is bejárhatjuk. A műalkotás tapasztalata, valódi befogadás akkor történik meg, ha a befogadó „*együttjátszik*” a művel, erőfeszítést tesz annak megértésére. Elfogadja a mű által megjelenő kihívást, amely választ követel. Az együttjátszó a művészet „játékához” is hozzátartozik. Minden mű hagy a befogadója számára egy játékteret, amit neki kell kitöltenie.⁸ Irodalmi szövegek interpretációja esetében is azt a szituációt láthatjuk, hogy az interpretáló mintegy maga is „belép” a szövegbe. Az interpretálás kifejezés egyébként már etimológiájában is a közbeszólásra, különböző beszélők közötti közvetítésre, a tolmács funkciójára utal.⁹ Az irodalmi szövegeknél már maga az olvasás is sajátos „együttjátszást” követel: „Az irodalmi szövegek olyan szövegek, amelyek *hangzását az olvasáskor hallanunk kell* (kiemelés tőlem – L. J.), még ha talán csak belső hallással is, és amiket, ha szavalják őket, nemcsak hallunk, hanem magunkban együtt is mondunk.”¹⁰

A gadameri hermeneutikának egyik közismerten kitüntetett vonása az, hogy a művészetet *múlt és jelen egyidejűségeként* jellemzi. Ennyiben a hagyomány megőrzésének egyik legjelentősebb formája. E gyakran hangoztatott alapelv mellett ritkábban vesszük észre a következő összefüggést. Tévútra visz az az elképzelés, amely a klasszikus művészethez képest „elfajulással” vádolja a modern művészeteket. Ez a felfogás többnyire azt is feltételezi, hogy a történelmi műveltségünk megtanult szókincse a művészettel való találkozásokor mintegy automatikusan „együttlészol” a művel. Gadamer ezzel szemben azt hangsúlyozza, hogy ez a művek megértésének csupán az egyik oldala. Aki elzárkózik a modern művészetek nyelvétől, az a régi korok nagy művészetét sem érti meg igazán: „Arról van szó, hogy megtanuljuk, hogy minden műalkotást először ki kell betűzni, azután meg kell tanulni olvasni, és csak azután kezd el megszólalni. A modern művészet attól óv, hogy elhiggyük, kibetűzés nélkül, olvasni megtanulás nélkül a régi művészet nyelvét meghallanánk.”¹¹ *Schönberg*, a XX. századi dodekafón zene úttörője például egy rádióelőadásában, 1931-ben elsősorban *Bachot* és *Mozartot* említi, mondván, tőlük tanulta a legtöbbet. Bachról beszélve az „önmagunkat kísérni képes hangjegycsoportok kitalálásának művészetét” emeli ki, ezenkívül azt, hogy miként lehet „egyetlen magból kibontakoztatni a teljes egészt”.¹² A művészet megértése, a tradíció ilyenén továbbadása egyfelől egyéni teljesítmények függvénye, hiszen magunknak kell „kibetűzni” a művek értelmét, másfelől mégis egy potenciális *közösségnek* a teljesítménye. Ez a közösség nem csupán az azonos nyelv és tradíció által létrejött, szociális értelemben vett társadalmi csoport, hanem a *megértés mint közösséggé változás*: „A beszélgetésben végbemenő megértés nem pusztán saját álláspontunk előadása és érvényesítése, hanem közösséggé változás, melyben nem maradunk az, ami voltunk.”¹³ Úgy vélem, a gadameri hermeneutikai művészetfilozófiának éppen az a legmélyebb értelme, hogy ez a sajátos metamorfózis a műalkotások megértésekor is bekövetkezik.

A gadameri művészetfelfogás kapcsolódása Heideggerhez közismert. Itt ezért inkább a két művészetelmélet érzékelhető különbségeit jelzem. Véleményem szerint Gadamer művészetontológiája „profánabb”, mint Heideggeré. Míg Heidegger úgy látja, hogy a műalkotás „világ és föld” kozmikus léptékű vitájában történik meg, addig Gadamer a játék, a szimbólum és az allegória, valamint az ünnep tapasztalatából kiindulva járja körül. Heideggernél a költészet „ala-

pítás”, Gadamernél a „megmutatkozás” létmódja. Mindketten kitüntetett jelentőséget tulajdonítanak a nyelvnek, de Heidegger szinte szétfeszíti, radikálisan felforgatja a hétköznapi szavak használati körét is. Gadamer viszont a fogalmak nyelvi tartalmából kihámozható hagyományértelmet világítja meg. Ugyanakkor Gadamer lényegében átveszi az *alétheia* görög szó heideggeri alkalmazását a műalkotásra vonatkozóan. Elrejtés és felfedés, elrejtettség és el-nem-rejtettség kettősségéből a művészet igazsága éppúgy „kiszól”, mint az emberi lét alapvető tapasztalata, a végesség.

Az *Igazság és módszer*ben Gadamer bizonyos mértékig a hegeli esztétika irányába mozdul el, amikor a művészeteket más létezési szférákkal hozza összefüggésbe. A *Die Aktualität des Schönen*nek viszont főképpen a szimbólumról szóló fejezete nyilvánvalóvá teszi, hogy nem kritikátlan elfogadásról, valamiféle újhegelianizmusról van itt szó. Hegel alaptételét, mely szerint a művészet „az eszme érzéki látszása”, nem fogadja el. A mű ugyanis mint mű, nem pedig mint egy „üzenet átadója” szól hozzánk. A művészetet nem lehet a fogalmi megismeréshez vezető alacsonyabb lépcsőfoknak tekinteni. Ennyiben Gadamer következetesen védelmezi a művészet autonómiáját, és így nagyon is „korszerű”.

Ugyanakkor látszólag „korszerűtlen” Gadamer, amikor a klasszikus esztétikai gondolkodáshoz hasonlóan a különböző művészeteket egységes szemlélettel kezeli. A műalkotások „antropológiai” bázisának feltárása az említett fogalmak mentén éppen azt teszi lehetővé, hogy a minden műalkotásban ott rejlő közös mozzanatok ne az erőszakolt egységesítés, hanem a szerves jelenlét formájában kerüljenek a felszínre.

A művészet időbeliségét és térbeliségét ugyan behatóan vizsgálja, de teljesen kikerüli az „időbeli” és „térbeli” művészetek megkülönböztetést. Ennek a jogosságát két mozzanattal támasztom itt alá. A zene első megközelítésben pusztán időbeli folyamat. Ha azonban arra gondolunk, hogy a zene nem csupán dallam, hanem akkordokból „összeálló” harmónia, akkor egyáltalán nem képzavar arról beszélni, hogy a zene is rendelkezik sajátos „térbeliséggel”. Kórusművek megszólaltatása kapcsán a zenészek például gyakran használják azt a kifejezést, hogy az egyes szólamoknak „fel kell rakni” egymásra az akkord hangjait. Zenehallgatás közben pedig az időben korábban hallott motívumot lényegileg egybe kell hallani a későbbivel, tehát a zene különböző időpillanatait mintegy szimultán módon, egyetlen

crótérbe kell „összegyűjteni”, hogy egyáltalán élvezhessük a zenei folyamatot.

Másfelől a képzőművészeti alkotások sem csak a teret formálják, mindig valamilyen időbeli folyamat egy pillanatát rögzítik. A befogadás pedig itt is hosszabb-rövidebb időtartamot vesz igénybe: gondoljunk egy műemlék „bejárására”. Összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy a műalkotások értelmezése, „feldolgozása” során művészi érzékenység és egyfajta „tanultság” egymásba fonódó működéséről beszélhetünk.

Az utóbb említett kifejezéshez kapcsolódva vesszük most szemügyre a gadameri hermeneutikának egy ritkábban elemzett, de aktuális vonatkozásokat rejtő kategóriáját, a „képzés”-t¹⁴ (*Bildung*). Ezt a sokrétű fogalmat a humanista vezérfogalmak címszó alatt, a *sensus communis*-szal, az ítéelőerővel és az ízléssel szoros összefüggésben világítja meg.

Gadamer *Herder* meghatározásából indul ki: „képzés révén felemelkedni a humanitásig”.¹⁵ A felvilágosodás korából származó „képzés” szó a „természeti képződmény” régebbi fogalmát szorította háttérbe. A németben mindkét esetben a *Bildung* kifejezés szerepel, pontosabban az utóbbi esetben a „*natürlichen Bildung*” jelzős szerkezet. A képzés itt – szoros összefüggésben a *kultúra* fogalmával – „azt a sajátos módot jelenti, ahogyan az ember a maga természetes adottságait és képességeit kiképzí”.¹⁶ A szó etimológiájának a teljes nyomon kísérése nélkül még azt emelném ki, hogy Gadamer számára érzékelhetően *Humboldt* meghatározása a leginkább mérvadó, akinél a képzés már nem egyszerűen a képességek vagy tehetségek kiképzését jelenti: „de amikor mi a mi nyelvünkön képzést mondunk, akkor valami magasabbra és ugyanakkor belsőre gondolunk, tudniillik arra az érzékre, mely a teljes szellemi és erkölcsi törekvés ismeretéből és érzéséből árad ki harmonikusan az érzésmódra és a jellemre.”¹⁷ Gadamer azt is kiemeli, hogy a *képzés* szóban a *kép* is benne rejlik, a *kép* pedig egyszerre jelent *képmást* és *mintaképet* (*Nachbild* és *Vorbild*). Ugyanakkor a képzés esetében nem pusztán *minta*-követésről van szó. Gadamer a képzés folytonosságát hangsúlyozza: „a képzés credményét nem a technikai célkitűzés módjára állítjuk elő, hanem a formálás és a képzés belső folyamatából ered, s ezért állandó továbbképzés marad.”¹⁸ A „létre tekintettel lévő” gondolkodást jól szemlélteti itt az, hogy a *képzést* a görög *phüszisz*hez hasonlítja: „A képzés, csakúgy, mint a természet, nem ismer önmagán kívül lévő

célokat.”¹⁹ Véleményem szerint Gadamer képzés-felfogása alig leplezetten kritikája az állandóan „képzési célokat” kitűző egyoldalúan prakticista nevelési gyakorlatnak: „A képzés voltaképpen nem lehet cél, mint olyat nem lehet akarni...”²⁰ A képzés végső soron egy olyan folyamat, amelynek során a megszerzett műveltségben semmi sem tűnik el, hanem minden *megőrződik*.

A megértés mozzanatához természetes módon kapcsolódik az *emlékezet*, amelyet szintén egy szélesebb összefüggésrendszerbe állítva vizsgál Gadamer, az *elfelejtéssel* és az *újraemlékezéssel* együtt: a felejtés nem csupán hiányosság, hanem a „szellem egyik életfeltétele” (Nietzsche). „Csak a felejtés révén válik lehetővé a szellem teljes megújulása, az a képessége, hogy mindent friss szemmel nézzen, úgy, hogy a rég ismert sokrétű egységgé olvad össze az újonnan látottal.”²¹ A szellemtudományi munkában emellett szükség van egyfajta *érzékre* és *tapintatra* is (Sinn; Takt). A *tapintat* ebben az összefüggésben nem viselkedési mód, hanem *megismerési* mód és *létmód*: „Ha mindez képzést előfeltételez, akkor ez azt jelenti, hogy nem az eljárás vagy a viselkedés, hanem a keletkezett lét kérdése. A pontosabb szemügyre vétel, a hagyomány alaposabb tanulmányozása egyedül még nem elég, ha nincs előkészítve a műalkotás vagy a múlt mássága iránti fogékonyság.”²² A valami lényegire „*rátapintani*” kifejezés is ezt a szituációt villantja fel.

A gadameri hermeneutikában a *hagyomány* megértése tudvalévően centrális jelentőségű. Mivel a megértés egyúttal *applikáció* – benne állás a szövegben –, fontos problémakör az ún. „*hatástörténeti tudat*” elemzése. Ezen belül kitüntetett jelentőségű a *tapasztalat* fogalmának az átvilágítása. Gadamer elveti a tapasztalatnak azt a felfogását, amely teljesen a tudomány felé tájékozódik, s ezért szerinte figyelmen kívül hagyja a tapasztalat *belső történetiségét*: „A tapasztalat elmélete teljesen teleologikus módon az igazságszerzésre van vonatkoztatva, melyet a tapasztalatban elérünk.”²³ A tapasztalat fogalmát sem célszerű csupán az eredmény felől néznünk, mert akkor kiiktatjuk annak folyamatát, amely *negatív* jellegű. Ezt abban az értelemben mondhatjuk, hogy a tapasztalat „hamis általánosításokat” cáfol meg. A tapasztalat negativitása „nem egyszerűen tévedés, melyet felismerünk s ennyiben helyesbítünk, hanem messze ható tudás, melyet megszerzünk”.²⁴

A *tapasztaltság* lényegi ismérve az állandó *nyitottság* az új tapasztalatok iránt: „A tapasztalat dialektikájának a beteljesedése nem

a lezárt tudás, hanem a nyitottság a tapasztalattal szemben, olyan nyitottság, melyet maga a tapasztalat szül.”²⁵ A voltaképpeni tapasztalat ugyanakkor elválaszthatatlan az emberi végesség belátásától, saját történetiségünk tapasztalatától.

A hermeneutikai tapasztalatnak mármost a *hagyománnyal* van dolga. A *hagyományt* Gadamer *nyelvként* értelmezi, amely úgy szólal meg, mint valami *Te*. Ez nem tárgy, „mert a hagyomány is valódi kommunikációs partner, mellyel ugyanúgy összetartozunk, mint az Én a Te-vel”.²⁶ Gadamer itt plasztikus módon állítja párhuzamba az emberek közötti személyes viszonyt és a hagyomány megértését. Az a fajta *emberismeret*, amely csak a másik ember *kiszámítására* törekszik, rendkívül beszűkült: „Az igénynek, hogy a másikat már előre megértsük, valójában az a funkciója, hogy a másik igényét elhárítsuk magunktól. Jól ismerjük az ilyesmit a nevelők és a neveltek viszonyából, mely a gyámkodás tekintélyelvű formája.”²⁷

A *történeti tudat* sem működik igazán, amennyiben a hagyományt pusztán vele szembeállított tárgyként kezeli. A múlt másféleségének az el-, illetve felismerése ahhoz hasonló, mint amikor a Te megismerése a Te-t *személynek* tekinti. A hagyomány értelmét megsemmisíti az, „aki kireflektálja magát a hagyományhoz fűződő *életviszonyból*”.²⁸ A hagyományok talaján állás ugyanakkor nem jelenti azt, hogy merev dogmákhoz ragaszkodunk, hanem a hagyomány iránti *nyitottságot*. A megismerés *szabadságát* éppen ez a fajta másikra odafigyelés biztosítja: „A hermeneutikai tudat tökéletessége nem a módszertani magabiztosságban áll, hanem a tapasztalásra való készségben, amely a tapasztalt embert a dogmatikusan elfogulttól megkülönbözteti.”²⁹

Gadamer a nyelvet a hermeneutikai *ontológia horizontjaként* értelmezi. Tudjuk, a modern hermeneutika egyik legfontosabb jellegzetessége – már Schleiermacher-től kezdődően – éppen az, hogy a nyelvet nem egyszerűen a megértés grammatikai-technikai eszközének tekinti, hanem bizonyos értelemben univerzalizálja. A gadameri nyelvfelfogásból számos értelmezési lehetőség nyílik, kövessük most azt, amely a nyelvet mint „*világtapasztalatot*” követi nyomon. Ez az analízis abból indul ki, hogy „a nyelvi forma és a hagyományozott tartalom nem választható el a *hermeneutikai tapasztalatban*”.³⁰ Amikor idegen nyelvet tanulunk, illetve használunk, akkor saját világ- és nyelvi látásunkat próbáljuk összekötni egy másik világgal: „A másik világ, mellyel itt találkozunk, nemcsak idegen, hanem vonatkoz-

sokkal teli másik világ. Nemcsak *magában való* saját igazsága, hanem *számunkra való* saját igazsága is van.”³¹ A nyelv nem eszköze a világban-benne-létnek, hanem benne *mutatkozik meg*, hogy az embereknek *világuk* van, amely nem azonosítható a puszta környezettel. Gadamer számára a nyelv létezése az igazán releváns tényező, tehát a beszélgetés, a *megértés*, illetve *megértetés* végzése. Ez utóbbi nem puszta tevékenység, hanem *életfolyamat*: „A nyelvi megértetés azt, amiről folyik, úgy állítja a magukat megértetők közé, mint valami pertárgyat, amely oda van téve középre, a felek közé. A világ így az a közös terület, amelyre senki sem lép, s amelyet mindenki elismer, és amely mindazokat összekapcsolja, akik beszélnek egymással. A emberi életközösség valamennyi formája a nyelvközösség formája, sőt nyelvet alakít ki.”³²

A hermeneutikai gondolkodás aktualitása többek között éppen abban fedezhető fel, hogy a nyelvet nem valamiféle „uralkodás-ismeret” közvetítő közegének tekinti – mint ahogy azt nem ritkán a modern természettudományok teszik –, a világ *nem* válik a *nyelv tárgyává*: „Ellenkezőleg: ami a megismerés és a kijelentés tárgya, azt már eleve a nyelv világhorizontja fogja körül. Az emberi világtapasztalat nyelvisége nem foglalja magába a világ tárgyiasítását”.³³ Gadamer – szembeállítva a természettudományokat a szellemtudományokkal –, amikor a hermeneutika lényegét fogalmazza meg, túllep a szűkkörűen értelmezett *módszer*-fogalmon, illetve módszer-eszményen, és lényegében a filozófia eredeti hivatását kelti életre: „... az emberi világtapasztalat nyelviségében nem valami meglevőt mérünk vagy számítunk ki, hanem a létező szólal meg benne, ahogy létezőként és jelentősként megmutatkozik az ember számára.”³⁴

Természetesen nem kívánom azt a tévhitet kelteni, mintha Gadamer a filozófia újra meg újra előtörő kérdéseire kész, lekerekített válaszokkal szolgált volna. Sohasem állította, hogy a hermeneutikai filozófia a legújabb kor „bölcsek köve”. Hiszen számára a filozofálás mint megértés természetes közege a *dialogus*: „A megértés kérdés-válasz struktúráját abból az egészen egyszerű és triviális megállapításból kiindulva elemeztem, hogy minden mondat, minden kijelentés alapvetően csak akkor válik megértetté, ha úgy érthetjük meg, mint valamely lehetséges kérdésre adott választ.”³⁵

Befejezésül térjünk vissza a címben jelzett kérdésfelvetéshez: mennyiben újítja meg Gadamer a hermeneutikai hagyományt? Elsősorban abban a tekintetben, hogy számára a hermeneutika nem

pusztán az interpretáció technikai eszköze, hanem az emberi lét értelmezésének egyik lehetséges válfaja. Ebből az alapállásból következik, hogy a művészetet sem úgy közelíti meg, mintha azt lehetséges lenne minden más létformától élesen különválasztva vizsgálni. Az esztétikának mintegy fel kell oldódnia a hermeneutikában, amely arra irányul, hogy az esztétikai beállítottságban levő embert a művészet sokértelmű világának megértéséhez vezesse el.

Amikor a humanista hagyomány jelentőségét hangsúlyozza a szellemtudományokban, akkor a modernitásnak azzal az egyoldalú tudományos szeménnyel fordul szembe, amely csupán a matematizálható törvényszerűségek absztrakt megfogalmazását tekinti valódi tudományos teljesítménynek. Számára igazi jelentősége annak van, hogy *magunkat megértsük a világban*. Ez azonban nem befelé fordulást feltételez, hanem a másikra való figyelmet. A nyelv így ennek a másikra figyelésnek a közege, „chhez hozzá tartozik a helyes szó megtalálása éppúgy, mint a sokatmondó hallgatás. Az egészet pedig így foglalhatjuk össze: *beszélgetésben lenni*.”⁵⁶ Gadamer modernitáskritikája éppen azért nem olyan tragikus szemléletű, mint például Heideggeré, mert úgy látja, hogy a pluralista világ feladatokat ad nekünk, ezek megoldása pedig csakis „az emberi egymással-lét szabad tereinek észlelésén” át vezethet.

JEGYZETEK

1. Gadamer: A nyelvek sokfélesége és a világ megértése. Ford.: Egyedi András. *Athenaeum*, 1991/1. 10.
2. Gadamer: Szöveg és interpretáció. Ford. Hévízi Ottó. In: *Szöveg és interpretáció*. Szerk.: Bacsó Béla. Cserépfalvi, Bp. 1991. 24.
3. Gadamer: Igazság és módszer. Ford.: Bonyhai Gábor. Gondolat, Bp. 1984. 261.
4. Gadamer: Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest. Philipp Reclam jun. Stuttgart, 1977. 38.
5. Gadamer: Igazság és módszer. i. m. 115.

6. Vö. E. D. Hirsch: Gadamer értelmezéstudománya. Ford.: Novák György. In: *A hermeneutika elmélete*. I–II. Szerk.: Fabinyi Tibor. Szeged, 1987. 385–407.
7. Vö. Gadamer: Die Aktualität. i. m. 32–36.
8. R. Ingarden „kitöltetlen helyek”-ről beszél az ábrázolt tárgyiasságok rétegében. Vö. *Az irodalmi műalkotás*. Ford.: Bonyhai Gábor. Gondolat, Bp. 1977. 253–262.
9. Vö. Gadamer: Szöveg és interpretáció. i. m. 32–33.
10. I. m. 33.
11. Gadamer: Die Aktualität. i. m. 64.
12. Lásd Kundera: Improvizációk Sztravinszkij emlékére. Ford.: V. Tóth László. *Magyar Lettre Internationale*. 1994 nyár. 43.
13. Gadamer: Igazság és módszer. i. m. 264.
14. A szövegben végig Bonyhai Gábor fordításának megfelelő kifejezését használom. Lásd Gadamer: Igazság és módszer. i. m. A „képzés” kifejezéssel kapcsolatban azonban van bizonyos fenntartásom. Ez a magyar szó kétségtelenül utal az ismeretek átadásán alapuló „kiképzésre”, arra, hogy valamilyen „képzettség” teszünk szert. Ugyanakkor ezt inkább valamely szak-képzettség értelmében használjuk. A gadameri fejtegetések viszont átfogóan vizsgálják a kérdést, így a „Bildung” olyan magyar megfelelői mint a „műveltség”, „művelődés”, „kultúra” talán kifejezőbbek lennének. Egyébként az 1. jegyzetben idézett fordítás a „műveltség” szót használja.
15. Gadamer: Igazság és módszer. i. m. 31.
16. Uo.
17. Uo.
18. I. m. 32.
19. Uo.
20. Uo.
21. I. m. 35.
22. Uo.
23. I. m. 244.
24. I. m. 248.
25. I. m. 249.
26. I. m. 251.
27. I. m. 252.
28. I. m. 253.
29. Uo.

- 30. l. m. 307.
- 31. Uo.
- 32. l. m. 310.
- 33. l. m. 312.
- 34. l. m. 316.
- 35. Gadamer: Über das Lesen von Bauten und Bildern. In: *Gesammelte Werke. Band 8. Kunst als Aussage*. J. C. B. Mohr. Tübingen, 1993. 331. – Épületek és képek olvasása. In: Gadamer: A szép aktualitása. Ford.: Loboczky János. T-Twins, Bp. 1994. 157.
- 36. Gadamer: A nyelvek sokfélesége és a világ megértése. i. m. 13.

THIEL KATALIN

A „LAKOZÁS” LÉNYEGÉRŐL

/Reflexiók Heidegger néhány kései írásához/

Abstract: *(On the Essence of „being-in-the World” (Wohnen–Reflections on Heidegger’s late works)* In the Introduction of my paper I analyze Gadamer’s remarks concerning lifephilosophy, then I enter upon the investigation of Heidegger’s philosophy, since his oeuvre perfectly exemplifies the inherence of lifephilosophy and hermeneutics in questions touching human existence. Man’s self-awareness can open up the prospect of „otherbeing”, OUR „otherbeing”; i.e. outhenticity.

Heidegger has still mentioned hermeneutics in his *Sein und Zeit*, but did not refer to it any time afterwards. Neverthelless, it influenced his whole life-work, moreover hermeneutics seems to repeat the program of *Sein und Zeit*, in an even deeper medium in the Hungarian version of the selected works of Heidegger.

1.

Gadamer az Igazság és módszer második részében a következőket állapítja meg Dilthey életfilozófiájával kapcsolatban: „Dilthey az életből indul ki: maga az élet törekszik eszmélkedésre. (...) Ez épp azon alapul, hogy magában az életben is tudás rejlik. Már a tudatlanlét (Innesein) is, mely az élményt jellemzi, tartalmazza az élet egyfajta visszafordulását önmagára.”¹ Ez a „visszafordulás” nem más, mint az „életből való megértés” szándéka. Dilthey szerint az élet és a tudás összefüggése olyan „eredeti adottság”, melyre érdemes filozófiát alapozni, hiszen ez nem más, mint az élet kétségbevonhatatlan „östénye”.

A továbbiakban Gadamer leírja, hogy Husserl is „az életből való megértés” szándékával fordul Dilthey „életvilág” fogalmához, ami kétségtelenül nagy hatással volt Heideggere is. Heidegger azonban a

„fakticitás hermeneutikájára” alapozva bírálja Husserlt. A teljesen radikális öneszmélés husserli útja, az ún. „transzcendentális redukció” ugyanis a tudomány objektivitásán keresztül viszonyul az életvilághoz.

Husserl eidetikus fenomenológiája óhatatlanul egy „tisztá cogito” típusú ontológiai bázist feltételez, szemben Heidegger Dasein fogalmával, mely a fenomenológiai kérdésfeltevés lételméleti alapjaként lényegét tekintve megalapozhatatlan és levezethetetlen.

Gadamer szóvá teszi, hogy Heidegger a Lét és időben még nem hagyta el teljesen a transzcendentális reflexióproblematika területét, de ugyanakkor azt is elismeri, hogy a Lét és idő tagadhatatlanul „az életből való megértés” szándékával íródott. „A fundamentálonológia eszméje, a jelenvaló létre való alapozása, melynek a lét áll érdeklődése középpontjában, s ennek a jelen-való-létnek az analitikája először valóban csak új kérdésdimenziónak látszott a transzcendentális fenomenológián belül.” – írja Gadamer.² E megértés ontológiai bázisa Gadamer szerint is a jelenvaló lét (Dasein) megalapozatlan és levezethetetlen faktuma.

2.

E rövid bevezetőben természetesen nem az idézett filozófusok egymáshoz való viszonyát szerettem volna vázolni, – hiszen ez szétfeszítené e dolgozat kereteit – hanem csupán jelezni kívántam, hogy az életproblémák óhatatlanul hermeneutikai kihívásokat implikálnak, s a megértés igénye az egzisztálás természetes velejárója. Az így adódó lét-megértés eleve homályos és természeténél fogva „körkörös” szerkezetű, azaz logikai körforgás jellemzi, hiszen az ember nem világon kívüli szubjektum, akihez ráadásként járul a világ, hanem világba-vetettsége okán előzetes lét-megértést projektál, azaz „létében valahogyan megérti magát”.³ Ez persze bizonytalan, homályosnak, esetlegesnek tűnik, de ez a „próbálkozás” Heidegger szerint már Diltheynél sem más, „mint az elementáris nyugalanság, amely egyetlen célra irányul, hogy az „életet”, filozófiailag megértse, s e megértés hermeneutikai fundamentumát „magából az életből” biztosítsa. Mindez Diltheynél a „pszichológiában” összegződik, amelynek az „életet” a maga történeti fejlődés- és hatásösszefüggé-

sében kell megértenie, mint azt a *módot*, ahogyan az ember *van* ...”⁴ Heidegger szerint a hermeneutika itt nem más, mint e megértés öntisztázása,⁵ s csak származékos formájában a történettudomány módszerétana.

3.

Mindezek alapján mondható, hogy az ember így vagy úgy *viszonyul* önmagához, s biztos elrugaszkodási pont hiányában döntéseit áthatolhatatlan homályban hozza. A létezőnek ezt a viszonyulását nevezi Heidegger *egzisztenciának*, s az egzisztálásban tisztázható, az egzisztálásnak – mint útonlétnek („auf dem Wege sein”) – irányt szabó önmegértést nevezi *egzisztensnek*.

Így kétféle létezési módot, vagy pontosabban *létjellemzőt* különít el épp az önmegértés *mélységének* különbözősége okán. A jelenvalólét egyfelől megmutatkozik mint „*átlagos mindennapiság*”, mely a „*nem-tulajdonképpeniség*” módusában adott, másfelől megnyilvánul mint „*kitiüntetett-lenni-tudás*”, ami a „*lelkiismerettel-bírni-akarássban*” realizálódik. Heidegger felhívja a figyelmet, hogy az „átlagos mindennapiságot” úgy kell tekinteni, melyben tulajdonképpen „a priori benne rejlik az egzisztencialitás struktúrája”.⁶ Azaz Heidegger számára minden egyes ember léte lehetőség szerinti lét, s kinek-kinek „saját létere megy ki a játék”.

Az autentikus és inautentikus lét ily módon való megkülönböztetése Heideggernél két olyan létmód, melyek eltérnek ugyan egymástól, de a különbség túlhangsúlyozása félreértésekre adhat alkalmat. Ontológiai értelemben mindkettő élhető emberi élet, „egzisztenciálé”, de minőségében eltérő. Az „*akárki*” színvonalán realizálódott „mindennapi jelenvalólét” „eredendő fenoménként a jelenvalólét pozitív szerkezetéhez tartozik”. A pozitív jelző itt arra utal, hogy ez a lét *lehetőség szerinti lét*, még nem „tulajdonképpen léte”, még meg kell találnia magát az embernek. Az „átlagosság” nem más, mint a felcserélhetőség, az önreflexió hiánya az „akárkibe” való szétszóródottság, amikor „*a jelenvalólét elzárja magát önmagától*”,⁷ de a lehetőség mégis adott az ettől való eltérésre.

Válasszuk ki most azt a problémakört, amely már a Lét és időben is a „kitüntetett lenni tudás” alapján való egzisztálásról szól. Itt sűrűsödik ugyanis mindaz, amire az autenticitással kapcsolatosan Heidegger figyelmeztet. A „kitüntetett lenni tudás” nem más, mint belső felszólítás, a „legsajátabb”, „vonatkozás nélküli” és „meghaladhatatlan lenni tudás”-ra. Erre „megy ki a játék” – mint mondja – még akkor is, ha az ember nem vállalja saját végességét, azaz belevész a szürke hétköznapióságba, s a végesség tudata csak a közönyösség vagy a „fecsegés”, a „menckülő beszéd” formájában konstituálódik.

Heidegger csendes, kritikai–meditatív filozofálásában – épp a fentiekhez kapcsolódóan – egyik központi problémaként bukkan fel a „*létfelejtés*”. Mint írja: „... minél inkább távolodunk a nyugati gondolkodás kezdeteitől, az alétheiától, minél inkább feledésbe merül az alétheia, annál egyértelműbben lép előtérbe a tudás és a tudat, és vonja meg magát ily módon a lét.”⁸

Mi az, amit a modern ember, a „metafizika felnőttje” elfelejtett? Miért hiányzik belőle „a pásztor lényegi szerénysége”? Miért él az AKÁRKI színvonalán? Ezek kimondva-kimondatlanul a folytonosan visszatérő kérdések, melyekre a Lét és időben csak részben kapunk választ.

Heidegger kései írásaiban viszont az alétheia, „az el-nem-rejtettség” kapcsán újra felbukkan „a *tisztás*” fogalma, melyet már a Lét és időben „előkészít” de amely fogalom igazából a kései írások filozófiai témája lesz. A Lét és időben a hagyományos igazságfogalommal kapcsolatos fejtegetéseiben kiderül, hogy Heidegger számára az, hogy egy kijelentés *igaz*, nem jelent mást, mint *felfedni a létet* önmagában. „Kijelenti, felmutatja, „láttatja” a létezőt felfedettségekben. A kijelentés *igazlétét (igazságát)* mint *felfedő létet* kell megértenünk.” – írja.⁹

Az „igaz – lét” mint „felfedő – lét” az el-nem-rejtettség (alétheia) értelmében lesz megközelíthető. A Dasein (jelenvaló-lét) létszerkezetéhez tehát szervesen hozzátartozik az „*általában vett feltárultság*”, mely közelebb visz bennünket a *kései fogalomhoz*, a „*tisztás*” fogalmához. Ez a terminus – s a fogalom kapcsán kifejtett gondolatok – egyértelműbbé teszik a fenti kérdéseket, s egyben megközelítik a fő kérdést is, hogy vajon miben áll a „lakozás” lényege? A tisztás fo-

galma Heidegger saját etimológiája alapján „nyíltságot”, „lehetséges látszani-hagyást” és „mutatást” jelent. Valamit szabaddá, könnyűvé, nyílttá, világossá tenni. „Csak a világosság által tud a látszó megmutatkozni, azaz látszani.” – írja.¹⁰

Félreérthetetlennek tűnik, hogy Heidegger „tisztás” fogalma épp az alétheia – a rejtezetlenség – okán kapcsolható az autentikus lét problematikájához. Az alétheiára nem fogékony létező ugyanis nem vállalva saját végeességét, s nem reflektálva a benne rejtőző „mértékre”, „sötétségben van”, „létfelajjtás” jellemzi, beleveszett a hétköznapiságba. A tisztás viszont az a „hely”, ahova „a fény beeshet”. Mint mondja: „Beeshet a tisztásra, annak nyíltjába, s hagyhatja, hogy a világosság játsszon a sötétséggel.”¹¹ Majd így folytatja: „Maga a fenomen, az adott esetben a tisztás, az elé a feladat elé állít bennünket, hogy belőle, őt faggatván tanuljunk, azaz hagyjuk, hogy mondjon nekünk valamit.”¹² Ez az érzékletes metafora arról árulkodik, hogy az ember megfelelő *ekszztatikus* állapotban, rejtezetlenül, nyitottan és fogékonyan „hallhatja” a „tisztás szavát”. Itt az „ekszztatikus” semmiképpen sem hasonlítható a narkotikum által előidézett emberidegen állapotokhoz, hanem egy olyan felfokozott létállapottal jellemezhető inkább, ami a jelenlét legfelső fokának, sajátos katharzисnak is nevezhető, s ami ugyanakkor teljességgel emberi állapot, a „lénycg érzése”.

Egy fontos kérdésre azonban itt feltétlenül rá kell világítani. Az autentikus lét problematikája semmiképpen sem hozható összefüggésbe „a létfelajjtás” kérdéskörével pusztán „antropológiai” vagy „morálfilozófiai” alapállásból. Az autentikus lét itt a „legsajátabb” emberi létet jelenti, mentesen minden metafizikai spekulációtól, pusztán „az emberi lényt érintő létvonatkozásokon belül”. Az ekzztatikus itt elsősorban a jelenvaló lét tulajdonképpen *„egész-lenni-tudására”* vonatkozik, sajátlagos (autentikus), a kezdet és a vég vonatkozásában felcserélhetetlen, helyettesíthetetlen mivoltára (születés–halál)¹³ Ezért írja azt később Heidegger a *létigazság felajjtása* kapcsán, hogy a „tulajdonképpeniség” és „nem-tulajdonképpeniség” nem jelentenek morális-egzisztens, és „antropológiai” különbségtevést, hanem csupán az emberi lénynak a lét igazságára irányuló „ekszztatikus” vonatkozását jelentik, amit, minthogy a filozófia számára eddig rejtve maradt, végre egyszer meg kellene gondolni.”¹⁴

Így aztán a gondolkodás, s így a megértés is rá van utalva a tisztásra, a „már működő nyíltságra”¹⁵ Heidegger megközelítésében ez a

filozófiára és „a már ottlétőre”, a „jelenlevő jelenlevőségére”, azaz az emberre egyaránt vonatkozik. A „tisztás” feladat elé állít bennünket, felszólít azáltal, hogy megmutatkozik.

„A filozófia vége s a gondolkodás feladata” című 1966-os írásában érzékletesen finom nyelvi eszközökkel írja körül e már-már misztikusnak nevezhető többretegű fogalmat.¹⁶ „A lét-tisztása”, „a nyílt”, „a szabad nyílt”, „a fény előfeltétele”, mely szabad „világosság” és „sötétség”, de „a hangzás” és „annak elhalása” valamint minden „jelen-” és „távollévó” számára. A távollévó számára is, „hiszen a távollévó mint olyan sem lehetséges másképpen, mint a tisztás szabadjában jelenlévő”.¹⁷

Mit jelent a tisztás szabadjában jelen lenni? S mit kell értenünk a „távollévó” fogalmán? Az első kérdés értelmé világosabbá válik, ha figyelembe vesszük, hogy Heidegger szerint „*az ember létezik (west), hogy ő a „jelenvaló” (Da)*”, azaz az ember nem más, mint „*a lét világló tisztása*”.¹⁸ A „tisztás” fogalma tehát az emberi jelenlét nélkül értelmezhetetlen fogalom. Az ember létezésével nyitja meg a teret azáltal, hogy a „lét világló tisztásában” áll. Ez az ember sajátos létmódja, „ek-szisztenciája”, s ezért megszólított. A lét szólítja meg. E megszólítottság a nyelvben válik nyilvánvalóvá – „hagyjuk hogy mondjon nekünk valamit” –, ezért nevezi Heidegger a nyelvet hajléknak, a lét házának. Az ember tehát a nyelv segítségével keresi „lakozása” lényegét. Mint írja: „Csak ebből a lakozásból következően „bír” hajlékként a nyelvvel, mely létezésének megőrzi az eksztatikust.”¹⁹ Ez a művészi megszólalás értelme. Ezért mondja Heidegger Hölderlin nyomán, hogy „költőien lakozik az ember”. Azaz nem szabadna másképp megszólalnia, „lakoznia”, csak poetikusan. A valóság mégis az, hogy a lakozás összeférhetetlennek látszik a költőivel. „Lakozásunkat a lakáshiány nehezíti meg”²⁰ – írja meghökkentő egyszerűséggel.

A második kérdés a „távollévó” fogalmára kérdez rá. Ez a fogalom Heidegger írásában kettős jelentésű. Egyrészt utal horizontális értelemben a térbeli távolságra, másrészt utal vertikálisan az alétheiatól való távolságra is, az inautentikus létezésre, az „akárki” színvonalán gondozó-gondoskodó átlagos létmódra. Ugyanakkor e megfogalmazásában az is benne rejlik, hogy „a távollévó” „mint a tisztás szabadjában jelenlévő” léte *lehetőség szerinti lét*. Azaz minden ember számára esedékes az autentikus lét lehetősége anélkül,

hogy a jelenvaló lét életszerűségét feladná. Adott a lehetőség, hogy életét *művé* formálja (költői lakozás).

Kierkegaard ezt így mondja *A szorongás fogalma* című művében: „... csak akit a lehetőség nevel, az fejlődhet a végtelenségig. A lehetőség ezért az összes kategóriák közül a legsúlyosabb.”²¹ Vagyis aki szókrateszi értelemben a végességet magára vállalva a végtelenség tudatával éli életét, azt a lehetőség neveli, az nem vész el a végességben, a közvetlen érzékiben. Az ilyen ember – Kierkegaard szerint – egészen másképpen értelmezi a valóságot. Lám, már Kierkegaard-nál felbukkan a *lét-megértésbeli-létezés* igény, azaz egy későbbi hermeneutika lehetősége.

A lét-megértésbeli-létezésben ott van tehát az autenticitásra való felszólítás is, ami nem más, mint – Heideggert idézve – „a nyíltba való beletartózkodás” lehetősége. „A nyíltba való beletartózkodást” ugyanakkor – Parmenidész nyomán – kell hogy jellemezze az „el-nem-rejtettbe”, az alétheiába vetett bizalom képessége.²²

Az „alétheia” és a „tisztás” kapcsolata kézenfekvőnek látszik. A tisztás vertikális értelemben távlat, az a „hely”, ahonnan „a lényeg láthatóvá válhat”. Az alétheia pedig az „el-nem-rejtettség”, a „jelenlét-létezés tisztasaként elgondolva”.²³

Mit jelent valójában „az alétheia” fogalma? Heidegger a következőképpen ír róla: „Semmiképpen sem pusztán az igazság. Jól leke-rekítettnek hívják, melyen kezdet és vég mindenütt ugyanaz.” Olyan dolog, amelyet a gondolkodó-szemlélődő embernek meg kell tapasztalnia. Ezen alapul a „lehetséges látszás”, az út, amelyen a „jelenlét jelen van”.

Heidegger tehát összekapcsolja „a tisztás” és az „alétheia” fogalmát, egyiket a másikban, a másik által értelmezi. E két fogalmat tulajdonképpen hozzákapcsolja a *lét* fogalmához. A „tisztás” is, az „alétheia” is definiálatlan és definiálhatatlan fogalmak. A létező (jelenlét) jelenlétével arra van kényszerítve, hogy előhozza magát a rejtőzködésből (phüsis). Azaz rendelkezik „a lét igazságában való eksztatikus benneállás alapvonásával”²⁴ A lét fogalmát persze mint tudjuk nem világalapként és nem Istenként gondolja el, hanem úgy, ahogyan „ami” van. „A lét Az maga („van”). (Es „ist” Es selbst.) (...) A lét lényegileg távolabbi az összes létezőnél, és mégis minden létezőnél közelebb van az emberhez, legyen az a létező akár egy szikla-szirt, egy állat, egy műalkotás, egy gép, legyen angyal vagy akár

Isten. A lét a legközelebbi. Mégis a közelség a legtávolabbi az embernek.”²⁵

Mindemellett zavarba ejtően azt írja: „Ha megelőzően nincs tapasztalatunk az Αληθεια-ról, mint a tisztásról, úgy a gondolkodás elkötelezettségéről vagy el-nem kötelezettségéről való minden beszéd talajtalan marad.”²⁶ Heidegger itt kimondatlanul is a hermeneutikai vonatkozásokra utal, hiszen a lét és a róla való tudásunk (gondolkodás, önmegértés) elkötelezettsége vagy el-nem kötelezettsége nem eldönthető kérdés. Nem eldönthető, mert az alétheia nem tapasztalható, nem megragadható. Talán csak Parmenidész „tapasztalta”, aki elsőként gondolta el a létező létét, s a hozzá vezető utat. Az emberek többségének vélekedése tulajdonképpen csak „bóklászás”, mert: „Az Αληθεια éppoly kevésbé valami halandó, ahogy maga a halál.” S mint ilyen inkább „közeg” – mondja Heidegger, „amelyben egyáltalában lét, gondolkodás és azok összetartozása adódik.”²⁷ Ezért fordítja az alétheiát el-nem-rejtettségnek, nem pedig igazságnak. Az alétheia tehát a kimondhatatlan, a már eleve meglévő, valami lelkünk mélyén rejlő elfelejtett eredeti adottság, az emberi alapállás szava. „A csönd helye, amely egymagában egybegyűjti magát.”²⁸

Az összegzéshez óhatatlanul kínálkozik a párhuzam a preszokratikus Hérakleitosz bölcséletével. A legmagasabb nála is kimondhatatlan, vagy csak allegorikusan emlegethető. Hérakleitosz orákulum-szerű töredékeiben ugyanis „ahhoz kell igazodni, ami közös”,²⁹ de ami közös, az nem definiálható, csak jelzésszerűen körülírható. Hérakleitosz jelzi, hogy a „logosz” – ami „közös” – „hallható”, de az emberek nem hallják, alszanak. Az alvóknak fel kellene ébredni, hogy a „mértéket”, a „törvényt”, „az értelmet” meghallják és a szerint cselekedjenek, hiszen a logossal a „legfolytonosabban érintkeznek”³⁰ De az emberek „sem a halláshoz nem értenek, sem a beszédhez”. – írja.³¹ Hérakleitosz lesújtó kritikája mégis pozitívnak mondható, mert a töredékekben félreérthetetlenül ott van az utalás az ember lényegi kibontakozásának lehetőségére. „A léleknek logosza van, önmagát növelő.”³² Az alvók tehát felébredhetnek, s a mérték mindenében másként – „Az éthosza kinek-kinek számára a daimon”³³ –, de realizálható.

Heidegger is hasonlókat mond, amikor a „*sajátlét tervező előrefutásáról*” beszél, az autenticitás a végeesség és a halál okán. Az ember önmegértése ugyanis megnyitja a más lét lehetőségét, önmagunk

máslétének lehetőségét. Így térhetünk vissza „a lakozás” fogalmához, hiszen az, amit Heidegger úgy fogalmaz, hogy „otthon-lenni a világban” az egyrészt jelenti az életet, másrészt a róla való tudásunkat. Ez persze a bizonytalanban ered, hiszen minden megértés a bizonytalanban lakozik. Így adódik a heideggeri hermeneutika és antropológia kapcsolata, hiszen a hermeneutika nem választható el az ek-szisztenciától. A gondolkodó ember kérdőn áll, kérdése a létezésre irányul. „Ebben a kérdésben válik az el-nem rejtettség első alkalommal megtapasztalttá”, hiszen az „ek-szisztencia a létező mint olyan felfedetségebe történő ki-tettség.” – írja Heidegger.³⁴

5.

A Lét és idő után Heidegger már nem emlegeti a hermeneutika szót, de mégis áthatja egész munkásságát, sőt, úgy tűnik mintha még mélyebb hermeneutika közegében ismételné meg a Lét és idő programjának alapvonalait. Erről árulkodnak azok az írások, amelyek a nyelv lényegére világítanak rá. Az embernek azért van nyelve, mert „a lét világló tisztasában áll”. S a nyelv lényege szerint nem pusztán egy élő szervezet megnyilatkozása, hanem sokkal több (s ezzel együtt kevesebb is) annál.

„Ezért lényegének megfelelően soha nem is gondolható el jelkaraktere, s talán még jelentés-karaktere felől sem. A nyelv magának a létnek világló-rejtező eljövetele.”³⁵

Azokra a heideggeri kérdésekre pedig, melyek a „lakozás” és „költés lényegére” kérdeznék rá, kissé pesszimistán így reflektál: „Ezt az igényt az ember csak onnan veheti, ahonnan megkapja – a nyelv biztatásából. Persze csak akkor, ha és ameddig figyel a nyelv saját lényegére. Mindaközben féktelen, de ugyanakkor szakavatott beszéd és írás és rádió – beszéd hálózza be a földgolyót.”³⁶

Úgy tűnik Heidegger világosan látja, hogy a 20. század embere egyre kevésbé figyel a „nyelv biztatására” ahonnan pedig „a lakozás lényegére” vonatkozóan hasznavehető tudásra tehetne szert. Mintha visszatérne a régi hérakleitoszi probléma: „Bár a logosz ez, örökre képtelenek értelmetlenségükben felfogni az emberek előbb is mint hallották volna, s azután is hogy már meghallották.”³⁷

JEGYZETEK

1. Gadamer: Igazság és módszer. Gondolat, Bp. 1984. 172.
2. V. ö.: Uo. 184–185.
3. M. Heidegger: Lét és idő. Gondolat, Bp. 1989. 142.
4. V. ö.: Uo. 635–636.
5. Gadamer fordulatértékűnek tartja Heidegger megközelítésmódját, amennyiben új értelmet tudott adni a megértés fogalmának az „újraélesztett létkérdés fényében”. Idézem: „A megértés nem az emberi élettapasztalat rezignációideálja a szellem aggkorában, mint Diltheynél, de nem is a filozófia végső módszertani eszménye az egyszerűen csak úgy élés naivitásával szemben, mint Husserlnél, hanem *a jelenvaló lét eredeti végrehajtásformája, a világbanlét.* (...) A megértés a jelenvaló lét létmódja, amennyiben lenni tudás és „lehetőség.” (Gadamer: Igazság és módszer. 187.)
6. Heidegger: Lét és idő. 143.
7. V. ö.: Uo.
8. Heidegger: Protokoll ... Tübingen, 1976. 56.
9. Heidegger: Lét és idő. 385.
10. Heidegger: „... költőien lakozik az ember...” – Válogatott írások. T-TWINS, 1994. 267.
11. Uo. 267.
12. Uo. 268.
13. Heidegger: Lét és idő. 601.
14. Heidegger: Válogatott írások. 137.
15. Uo. 268.
16. Heidegger maga is utal erre: „De – merül fel a kérdés – vajon mindez más-e mint talajtalan misztika vagy éppenséggel rossz mitológia, mindenestre veszedelmes irracionalizmus, a ratio megtagadása? Visszakérdezek: mit jelent a ratio, ...” (Vö. Heidegger: Válogatott írások. 275. o.)
17. Heidegger: Válogatott írások. 269.
18. Uo. 129.
19. Uo. 128.
20. Uo. 191.
21. Kierkegaard: A szorongás fogalma. Göncöl, 1993. 182.
22. Heidegger: Válogatott írások. 270.
23. Uo. 273.

24. Uo. 129.
25. Uo. 135.
26. Uo. 271.
27. Uo. 272.
28. Uo. 271.
29. V. ö.: Hérakleitosz töredékei 1–2.; In: Filozófiatörténeti szöveggyűjtemény I. Bp. 1962. 23.
30. Uo. 74. töredék.
31. Uo. 18. töredék.
32. Uo. 119. töredék.
33. Uo. 123. töredék.
34. Hcidegger: Válogatott írások. 48.
35. Uo. 130.
36. Uo. 193–194.
37. Hérakleitosz töredékei [B1] Filozófiatörténeti szöveggyűjtemény I. Tankönyvkiadó 1962. 23. o.

RÓZSA ERZSÉBET

HELLER ÁGNES FILOZÓFIAI ANTROPOLÓGIÁJA A RENESZÁNSZ EMBER CÍMŰ MONOGRÁFIÁJÁ- BAN

*A filozófiai antropológia a születő modernitás tükrében: a dinamikus
ember mint fogalom és eszmény*

Resümee: Im Aufsatz wird die philosophische Anthropologie von Ágnes Heller behandelt, die sie in ihrem Buch 'Der Renaissance-mensch' (erste Auflage: A reneszánsz ember, Budapest 1967) ausgeführt hat. Die Renaissance wird als Geburt der Moderne mit der das Menschenbild beeindruckten Folgen dargestellt. Das ist die Zeit der Geburt der Individualität, des 'dynamischen Menschen', der Pluralität der Lebensformen. In dieser Periode hat der Geschichte die Auswahl der Traditionen eine grosse Bedeutung bekommen, die eine spezifische kulturelle Hermeneutik ausgestaltet hat. Diese sind die Hauptmomente, die den Interpretationshorizont der Renaissance von Ágnes Heller nach der Deutung des Verfassers bilden. Obwohl sie inzwischen ihre Auffassung zur philosophischen Anthropologie verändert hat, ist ihre Darstellung über die Renaissance bis heute sehr spannend.

A reneszánsz ember Heller legnépszerűbb könyve, a legtöbb nyelvre ezt a művét fordították le, és a legtöbbször ezt jelentették meg szerte a világon. Magyarországon először 1967-ben. Ahogyan a szerző mondja, úgy olvassák, mint egy regényt. Természetesen nem imponáló népszerűségi indexe miatt választottuk most következő elemzésünk tárgyául ezt a monográfiát. Itt elsősorban mást szeretnénk kideríteni, ezért most a monográfiát mint Heller első antropológiáját olvassuk, mégpedig hermeneutikai értelemben szövegnek tekintve azt, Heller filozófiai antropológiája szövegének.

A *reneszánsz a modernitás születése* Heller koncepciója szerint is. Az antik filozófiát is erre a dimenzióra vonatkoztatva értelmezte, az Arisztotelész-könyvben is azt kereste, hogy az antikvitás mennyiben járult hozzá a modern individuum kialakulásához? Az ottani retorika nyelvén kifejezve, Heller abban a szövegben a „válságtudat”, a „szerencsétlen tudat” antik és modern változatai tükrében értelmezte az antikvitás bölcséletét. A másik értelmezési keret az volt, hogy a társadalmi lét ontológiáját, ennek kategóriáit, mindenekelőtt a munkát hogyan alkalmazták az antik bölcselők? De végül is nem ezek a jelmezek az érdekesek, rég ki is mentek nála a divatból, és akkor sem igazán állt jól a szerzőnek egyik-másik darab vagy stílus. Az igazán érdekes az, ahogyan a modernitást az „ember”, a szubjektum perspektívájából kezdi elgondolni: a „születő magánember”, az „ember saját élete”, az „egyen autonómiája”, az „erkölcsi rizikó” olyan retorikai elemek, amelyek már az Arisztotelész-monográfiában is jelzik és mutatják ennek az érdeklődésnek az irányát, a modernitás történetileg és szisztematikusan is kitüntetett dimenziójának és az antropológiának az összekapcsolását. Erre igazán az 1967-ben kiadott *A reneszánsz ember* című monográfiában került sor.

A könyv bevezetésében Heller a filozófiai antropológiai kérdésfelvetést exponálja, mégpedig a reneszánsz felfogását az antikvitásra, illetve az „igazi történelmi antropológiára” vonatkoztatva. A marx-lukácsi narratíva ez az „igazi történelmi antropológia”. Ugyanakkor ennek a kifejtésben igazán érdemi szerepe mégsem lesz, hiszen a könyv valójában a *reneszánsz antropológiáját rekonstruálja*, és már nem számonkérés abban az értelemben, ahogyan az Arisztotelész-könyv bizonyos elemei még számonkérésnek hatottak. A történetiség követelményét megőrzi, de mégis másként: a jövő perspektívája kikopik a szövegből, a jelen lesz az idődimenzió meghatározója, a múlt pedig a jelenre vonatkoztatottságában, a jelen szemszögéből választott saját múlt és hagyomány lesz. A reneszánszot mint a modernitás születését Heller ebben a történelmi koordinátában helyezi el, a jelent, beleértve „saját akkori jelenét” is, történetfilozófiailag a modernitás tartományában helyezi el.

A reneszánsz Heller számára mindenekelőtt a modern embernek mint *individuumnak a születése*. A modern ember azonban nemcsak az egyediségében tételezett ember, hanem az univerzalitásában is tételezett ember. Ahogyan a bevezetésben mondja, az „emberiség” kategória a reneszánsz szülötte, és ez itt „általános társadalomfilozó-

fiái és antropológiai aspektusban” jelenik meg.¹ Az egyén „*saját sorsa*”, valamint az „*emberiség*” azok a fogalmak, amelyekkel Heller megjelöli ezen emberkép két szélső „szubjektumát”. Ezzel már adva is van az a feszültség, amely a végső forrása a reneszánsz ember dinamizmusának. Ezért ha a reneszánszot meg akarjuk érteni és meg akarjuk világítani, akkor ennek emberképét a benne eleve adott ezen feszültségek és mozgások felől kell rekonstruálnunk.

Az antropológiához fordulás ezen túl azért is természetes és kézenfekvő, mert voltaképpen a *reneszánsz alkotta meg a filozófiai antropológiát*. Az antik bölcelet a helleri koncepció szerint az embert elsősorban az etika mint erkölcsiség tartományában írta le, a reneszánsz viszont az antropológia közegében és ennek apparátusával. Heller filozófiai értelmezési horizontjának többszólamúsága ebben a relációban is világosan látszik, miként az is, hogy a *három komponens* felvétele nem önkényes eljárás volt a részünkről, hanem Heller Ágnes koncepcióját követtük, aki ezeket mint *történeti mintákat* is beemelte és integrálta bölceletébe. Az etika tulajdonképpen az antik bölcelet, az antropológia viszont a reneszánsz, a mindennapi élet pedig a kifejlett modern polgári világkorszak felfedezése. Itt azt is láthatjuk, hogy Heller nem szélsőségesen „modernista” a hatvanas években sem, és nem gondolja azt sem, hogy valami vadonatújat kell felfedeznie; ő is, miként a reneszánsz, *tudatosan a múltból* építkezik, saját múltat választ magának, és ezeket a hagyományokat teszi saját bölcelete tartópilléreivé.

Heller a modernitás születését és a filozófiai emberkép kialakulását a *dinamikus ember* fogalmának megalkotásával kapcsolja össze. A dinamikus ember a modernitás szülötte, főhőse a modernitás drámáinak, egyszersmind – és tökéletesen érthetően – a filozófiai antropológia szubjektuma. De ki is ez a dinamikus ember? „Történeti” és „szisztematikus” választ kapunk erre. Történetileg a dinamikus ember ellenpólusa a statikus ember, aki a nem-modern vagy premodern társadalmak szubjektuma. Ez a fogalmi korreláció nemcsak történetfilozófiai és antropológiai szembeállítás, hanem egyúttal, sőt elsősorban *értékkülönbségeket* fejez ki: a modern, dinamikus ember minden ellentmondásosságával együtt is magasabb kvalitás, mint a premodern bornírt egyén. A nem és az egyed történelmi fejlődésének diszkrepanciája az igazán feszítő probléma. A dinamikus ember sorában és életében is lecsapódik ez a diszkrepancia, amely a modernitás fejleménye, a kapitalizmus, az elidegenedés konzekvenciája.

Ám ennek ellenére sem fér kétség ahhoz, hogy az ellentmondásokkal teli modern individuum és ennek élete értékesebb, következésképpen sokkal inkább választható minta, mint a stagnáló társadalmak statikus szubjektumának mégoly harmonikus, ám differenciálatlan és bornírt élete.

Itt kapunk magyarázatot arra, hogy Heller miért is különbözteti meg olyan határozottan és következetesen az *embereszményt* és az *emberfogalmat*. Az emberfogalom és az embereszmény a helleri antropológiának két különböző dimenziója. Az emberfogalommal a filozófus azt írja le, ami van, azt, hogy mi az ember a jelen koordinátái között értelmezve. Az embereszmény viszont egy korszaknak, vagy egy filozófiának az értékválasztása, amely a jelen koordinátáira kívülről tekint, nem fogadja azt el automatikusan, fenntartásokat fejez ki, sőt esetenként azt is, hogy mit kellene vagy mit lehetne a jelen helyett legalább elképzelni. Heller történeti áttekintése szerint az embereszmény és az emberfogalom az antikvitásban végső soron egybeesett, aminek alapja az eszményített poliszpolgár volt. A kereszténységben viszont szembekerültek egymással, hiszen itt az emberfogalmat a depraváció terhelte meg. A kereszténység embereszményében azonban megjelentek olyan elemek, amelyek a modernitás számára fontosak lettek, az egyenlőség, a szabad akarat és egyfajta univerzális közösség, amit a keresztény világ közössége hordozott.

A reneszánszsal az emberfogalmak és az embereszmények *pluralitása* lépett a történclem színpadára, az egységes eszmény és az egységes fogalom helyett a *konkrét* embereszmények sokfélesége és gazdagsága. A dinamikus ember fogalmát és eszményét történeti alakulásában követve, ezzel megtaláltuk a modernitásnak Heller számára egyik legfontosabb sajátosságát: a pluralitást. A születő modern individuum, a dinamikus ember saját egyéni útját keresi, először istenhez, amiknek a reprezentatív kifejezésére a protestantizmusban kerül sor, majd a világi életben is, amit viszont a művészetek, a tudományok és a szépirodalom reprezentálnak: rekapitulálják a reneszánszban születő individualitás univerzalizását és konkrét sokféleségét.

Hogy ki vagy inkább mi a dinamikus ember, erre a kérdésre nemcsak történeti választ, hanem szisztematikus választ is kapunk. Abban az értelemben, ahogyan éppen az imént jeleztük: Heller a dinamikus emberben egyszerre modellálja az emberiség születő univerzalizását és születő individualitását. Az emberiségre való vonatkozás

és saját sorsának megalkotása egybekapcsolódik benne, tetteiben, gondolataiban, egész életvitelében. Nem véletlenül hangsúlyozza Heller, hogy a reneszánsz az egész életmód átalakulását hozta magával, és bár antik vagy keresztény mezben, de valami teljesen új fejeződött ki ebben: az egyéni sors és az osztársadalmi mozgás individuális összekapcsolása. A következőt írja Heller: „Az egyes ember tehát kezdte – nemcsak etikai értelemben – megalkotni saját sorsát. Így vált a dinamikus emberfogalom központi kategóriájává az ember és sors dialektikája.”² Tegyük hozzá: a dinamikus ember sorsteremtő, önmagát alakító, viszonylag autonóm lény, méghozzá úgy, hogy benne az ember univerzálisként feltételezett teremtmény és önteremtő képessége is testet ölt. Többé nem születik ennek vagy annak, hanem lesz valaki, mégpedig önmaga, de nemcsak önmagából, sőt nem is csak önmagától. Sorsában önmagát választja és alakítja, de ez a választás túl is mutat önmagán. Nem, vagy elsősorban nem etikai értelemben, de nem is az egzisztenciális választásnak abban a jelentésében, amelyről a modern élet mindennapisága kapcsán lehet és kell beszélni. Az ember individualitásának a reneszánszban nem határa, nem is ellenpontja az emberiség, hanem a most felfedezett szubsztantuma, ami benne magában, a dinamikus ember individualitásában testet ölt. Mégpedig egy új elemmel gazdagodva. Az antropológiai probléma ugyanis, a dinamikus ember modelljén is láthatóan, nemcsak társadalmi probléma, nem is csupán erkölcsi kérdés, mint a antikvitásban, hanem *pszichológiai* rejtély is. A rejtély megfejtésének kulcsa az ember végtelen tökéletesedésének feltevése tájékán található. Nembeli és individuális értelemben is, mivel az ember fejlődéstörténete és az egyén személyes fejlődéstörténete a reneszánszban egymásra utaló feltevések és elvárások.

A dinamikus ember ugyanakkor nemcsak az emberiség fogalmává tágulva, nem csupán ebben az antropológiai értelemben univerzális. Miután a reneszánsz a modernitás születése, ezért történetileg átmeneti karaktere is van, amiből aztán további konzekvenciák adódnak. A reneszánszban a filozófia és a filozófus pozíciója nem kiváltság, sem tradicionális értelemben, sem másként. A reneszánsz bölcsületnek és kultúrának van egy sajátos, a keletkező modernitással összefüggő és a modernításban oly fontossá váló vonása, a közeledés a köznapiekból és a mindennapi problémákhoz, egyáltalán, a mindennapisághoz.³ Ahogyan Heller fogalmaz, „a magatartás és a világkép egysége ebben az értelemben válik attitűddé” a reneszánsz-

ban.⁴ Goethe maximája, a „nap követelményének” való megfelelés, minden ember teljességének lehetősége voltaképpen a reneszánsz felfedezése és elvárása. A „köznapi teljesség” a változás lehetőségén alapul, s akár egészen addig is elmehetünk, hogy „... lehetek más emberré, mint tegnap voltam”.⁵ Ennek az új attitűdnek a morális ekvivalense a „tisztességes ember”, a „köznapi életben gyakorolt aktív jószág”, ahol a civil kurázsi a legmagasabb érték. De Szókratész és Jézus alakjaiból is ezt a köznapi hősiességet olvassa ki a reneszánsz, a sorsot mint következetes életvitelt, amely nem kivételes és amelynek nincs többé elit karaktere, hanem minden ember számára választható út.⁶ Ezt a sorsot már nem a boldogság jegyében értelmezzük, hanem a szabadság legfőbb értéke alapján. A szabadság és nem a boldogság utal a modernítésben a nembeliségre, az emberiségre. A boldogság többé nem centrális kategória, nem is etikai fogalom, hanem a mindennapi élet kategóriája lesz: az értelmes élet tartósabb és a pillanat villanásnyi boldogsága az, ami a modern kor mindennapjaiban elérhető. Íme, újra *A mindennapi élet* utolsó momentumánál vagyunk, holott az még meg sem íródott: a dinamikus ember, a reneszánsz emberképének középponti alakja, a modernitás drámáinak főszereplője annak egyik lényeges tendenciáját szimbolizálja, a „mindennapok humanizálásának” követelményét.⁷ A reneszánsz antropológiai univerzalizációja is kifejeződik a mindennapok humanizálási törekvésében, ugyanakkor ez morális és pszichés jelentéssel egészül ki. Ám a reneszánsz szellemiségének megfelelően, az univerzalizációt mindig ellenpontoszza az individualitás és a konkrétság önmagában is plurális természetű elvárása. Az antropológiában éppen úgy, mint a morálban – a reneszánsz Heller szerint a „legfőbb jó” trónfosztása.

Az antropológia első szövege: a reneszánsz ember kulturális hermeneutikája; A hagyomány újraértelmezése és az önértelmezés dilemmái

A hermeneutika kifejezésnek ebben a fejezetben sajátos jelentést adunk, mégpedig Heller koncepciójából következő jelentést. Heller a reneszánsz emberképének kialakulásában meghatározó szerepet tulajdonít egy sajátos ténynek, annak, hogy a reneszánsz önértelmezése és önmeghatározása során *tudatosan a múlt*hoz fordul. Múltat és ezzel hagyományt választ magának akkor, amikor önmagára reflektál, amikor saját arcképét festi meg; ezt a hagyományt és ezt a választott

múltat önértelmezésének konstituensévé teszi. Heller Sartre véleményéhez csatlakozva, ebben a szabadság kifejeződését látja: „A reneszánsz az első olyan kor, mely múltat választott magának. Sartre joggal látja ebben a szabadság egyik ismervét. Ez a rendi-közösségi kötelekektől való megszabadulás jele – hiszen a közösségi, rendi kötelekekben élő népek múltjukat mítoszaikban adottan, készen kapják.”⁸ Heller a reneszánsznak ezt a sajátosságát azzal a gondolattal kezdi felfejteni, hogy nem annyira a politikatörténet és nem is a külső történelem felől érthetjük meg, hogy a reneszánsz valójában micsoda, hanem a kultúrája felől, amennyiben a reneszánszt a kultúra tartományában és a kultúra tartományaként fogjuk fel. A reneszánsz tehát mindenekelőtt *sajátos kultúra*, amelyben minden réteg megtalálja életérzéseinek, ízlésének kifejezését.⁹ Ez a kultúra viszont mint hagyatékhoz, „alapanyaghoz” fordul az elmúlt korok kultúrájához: a kulturális hagyatékot alapanyagnak tekinti saját értékei, attitűdjei, konfliktusai kifejezésére. Szókratész és Krisztus alakja, egyáltalán az antikvitás és a kereszténység olyan közeg, amelyet egyfelől mint saját múltját választja, másfelől viszont *saját önértelmezése* koordinátái között át is értelmezi, azaz *saját hagyományává* teszi.

A könyv első fejezetének tárgya pontosan ez, amit Heller a következőképpen foglal össze: „Az első fejezet a *múlt meghódításának*, *újraválasztásának*, az emberiség két nagy kulturális öröksége szintetizálásának kérdéseit tárgyalta.”¹⁰ Az antikvitást, illetve a zsidó-keresztény hagyományt az egyenlőtlen fejlődés történetfilozófiai keretében elhelyezve, végül is az itáliai reneszánszt jelöli meg vizsgálódásai középpontjaként, kitekintést ígérve az angol reneszánsz kultúra drámaiságára és a francia reneszánsz reflexiós műfajára. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy Heller koncepciója szerint a reneszánsz hermeneutikája nem csak filozófiai hermeneutika, hanem tág értelemben vett *kulturális hermeneutika*, amelynek köntöséből bújik majd elő a filozófiai antropológia. A kötet architektónikája világosan mutatja ezt; az első fejezet a múlt újraválasztásának kérdéseit, tehát a reneszánsz kulturális hermeneutikájának problémakörét tárgyalja, az utolsó pedig a filozófiai antropológiát. Azonnal adódik egy számunkra döntő kérdés: mi a viszonya a kulturális hermeneutikának a filozófiai antropológiához? Van-e egyáltalán egymáshoz közük? Mielőtt erre válaszolnánk, előbb a reneszánsz kulturális hermeneutikájára vetünk egy pillantást. Ezt már csak azért is érdemes

megtennünk, mert a filozófiai antropológiával való kapcsolata mibenlétére így deríthetünk fényt.

Heller a reneszánsz műtválasztása döntő sajátosságának azt tekinti, hogy az semmiképpen sem „visszatérés” az antikvitáshoz, kétféle értelemben sem. Azért, mert nem visszatérésről van szó, hanem a fenti értelemben vett hagyományválasztásról, és azért, mert nemcsak az antikvitásról van szó, hanem a zsidó-keresztény hagyományról is: „A reneszánsz reprezentatív embereinek gondolkodásmódja és képzelete legalább annyira a zsidó-keresztény hagyományban gyökeredzik, mint az újrafelfedezett görög-római világszemléletben.”¹¹ Két fontos sajátossága ennek a hagyomány-választásnak, hogy a reneszánsz összeolvasztja ezeket, továbbá hogy ezzel az összeolvasztott antik és zsidó-keresztény hagyománnyal, mítoszkinccsel emberi *magatartásokat* fejezett ki, szimbolizált és modellált. Pontosan azért, mert mind a hagyománynak, a múltnak az átértelmezését, mind pedig a reneszánsz sajátos kultúrájának megteremtését végső soron magának a reneszánsz embernek a sajátos problémái indukálták. Michelangelónál putto és a gyermek Jézus, Mária és Szibilla, Jézus és Apollón figurái összeolvadnak, ami viszont a közös értékeket, attitűdöket és konfliktusokat fejezi ki. Nemcsak a reneszánsz és a kereszténység közös mozzanatait, hanem a reneszánsz problémái és érték-választásai felől elgondolt közös vonásokat is egyfajta sajátos reneszánsz magatartás alapján gondolták el és élték át. (Ilyen közös és általános vonás pl. a szekularizáció mint a vallásosság személyessé, individuálissá válása, amivel viszont a kereszténység elvilágiasodása felgyorsul.)

Az emberi magatartásminták és attitűdök választása tehát a műtválasztás legdöntőbb szempontja, vagyis a reneszánsz kulturális hermeneutikájának a kulcsa a reneszánsz ember. A könyv címe innen nézve is jogosan „A reneszánsz ember”, hiszen a reneszánsz mindent, a múlthoz való viszonyt is ennek a perspektívájából gondolja és képzei el. Míg a „dinamikus ember” fogalma a reneszánsz ember történetfilozófiai meghatározására teszi a hangsúlyt, a „reneszánsz ember” pedig egy attitűd kifejezése. Annak az attitűdnek, amely a reneszánsz összes sajátosságát az „emberire”, pontosabban az emberi magatartásra vonatkoztatottságában jeleníti meg. A múlthoz való viszonyt éppúgy, mint önmaga kimunkálását. Ezért a kulturális hermeneutikának nagyon is sok köze van nemcsak a reneszánsz emberképhez általában véve, hanem konkrétan annak filozófiai antropológiájá-

hoz is. Ezért tökéletesen érthető, hogy egy kulturális hagyomány, ami az egyik legdöntőbb hagyomány, a sztoa és az epikureus hagyomány a reneszánszban magatartási minta és példa lesz: „Így a modern sztoicizmus, illetve epikureizmus korántsem valaminő konkrét filozófia többé, még kevésbé valamilyen filozófiai rendszer. A valósághoz való alapattitűd, erkölcsileg színezett magatartás, mely egészen különböző filozófiai rendszerekhez párosulhat. Persze nem akármilyen filozófiai rendszerekhez. Mégis marad mindig egy ontológiai bázisa, mely nélkül ez az alapattitűd nem jöhetne létre. Ez a valóság vágyainktól, álmainktól és partikularitásainktól független léte, mellyel számot kell vetnünk, melyből tetteinket indítanunk kell, tudván, hogy tetteink ebben a világban gyűrűznek tovább, s hogy csak mi – magatartásunkkal, tetteinkkel, életünkkel – adhatunk „értelmet” ennek a világnak, s kell, hogy értelmet adjunk neki.”¹²

A múltválasztás téje tehát nem kevesebb, mint a közösségeiből kiszakadófélben lévő egyén számára az értelmes élet megválasztása, az élet „értelmesként” való megélése. Ez viszont már a kifejtett modern individuum kérdése, és ezért elvileg mindenki, minden egyes ember kérdése. A kötet architektonikájában igen szemléletesen fejeződik ki, hogy Heller a reneszánsz emberképet mint attitűdöt három rétegre bontotta fel. Az első fejezet témája a kulturális hagyományban történő önértelmezés, a második az élet, a mindennapiság közegeiben, az életmód és az erkölcs dilemmáiban felmerülő kérdésekkel foglalkozik, az értelmes élet problémájára vonatkoztatva, és végül a harmadik fejezet tárgya a filozófiai reflexió, a reneszánsz filozófiai emberképe. A kulturális hermeneutika, a mindennapi élet történeti szociológiája és a voltaképpeni filozófiai antropológia együtt alkotják a reneszánsz emberképet, együtt ábrázolják a *reneszánsz attitűdöt*. A reneszánsz ember c. könyv pontosan ennek az attitűdnek a bemutatása. Mert a reneszánsz ember – már és még – nem csak fogalmakkal rekonstruálható, hanem inkább dinamikájában és sokféleségében mint attitűd ragadható vagy világítható meg. Ezzel megadtuk a kulturális hermeneutika helyiértékét, megmutattuk annak antropológiai jelentését, ám számunkra fontos belső sajátosságait még nem. Most tehát erre kell sort kerítenünk.

A kulturális hermeneutika múltválasztásának sajátos *szerkezete* van. A kiválasztás szempontja valamilyen *hasonlóság*, mert a múlt választása, ahogy Heller mondja, nem lehet „teljesen önkényes”. Persze az is lehet, hogy a „modern interpretáció” teremti meg a ha-

sonlóságot. Ám a kiválasztott mítoszok, hagyományok ebben az esetben is „átstrukturálódnak”. Tegyük hozzá, hogy nemcsak státuszuk, hanem jelentésük és szerepük is megváltozik: az egyszerű ismétléstől az utánzáson, a mezek viselésén át az átértelmezéshez jutunk, amikor ezt a szálát fejtjük fel. A jelentés nemcsak mentálisan, hanem praktikusán is átalakul: a választott múlt elemei *precedensként* „.... erkölcsi és cselekvési biztonságot adnak”.¹³ A reneszánsz ebben a vonatkozásban is sajátos helyzetben van, mert precedensválasztása többé nem olyan rögzített, mint korábban volt, hanem az egyének és a csoportok is „.... mozgástérhez jutnak saját precedensük megválasztására”.

Ezzel a reneszánsz új horizontot teremtett: a *szabadság* egy tartományát mutatta meg a múlt megválasztásában, ami a történelem és az egyén kapcsolatára nézve két további fontos konzekvenciával járt. Az egyik az, hogy ebben a választásban a szabadság sajátos formája alakul ki: a történelemnek a kultúrában, a kultúra által való elsajátíthatósága az egyes emberek, és elvileg minden egyes ember számára. A másik következmény az eddigi történelemnek mint „előtörténetnek” és a „választott történelemnek” a szétválasztása. Közös mozzanat viszont az, hogy a reneszánsz ember mindkettőt saját magára vonatkoztatja, a választott történelmet és a kultúrát is, mégpedig életvitelének, attitűdjé kiformálásának perspektívájából. Heller a sztoikus és az epikureus filozófiai hagyomány elemeit sorbavéve, megmutatja, hogy a reneszánsz ezeket (pl. a természetfilozófiai elveket, az élet és a halál, az istenek és a világ kérdéseit) a dinamikus embereszménynek megfelelő magatartásmintaként értelmezi. Így alakulnak ki a reneszánsz keretében a sztoikus-epikureus magatartás típusai, az „udvari ember”, a „nevelő”, a „moralista”, a „politikus”. A „tisztességes ember” pedig a modernitás hajnalának új etikai attitűdje, aki az önmagához való hűséget és a civil bátorságot egyesíti: a reneszánsz „reprezentatív típusa”. Shakespeare Horatiusa szép példa erre.

Az ember legmagasabb rendű mintája, a „csúcsmodell” viszont Szókratész és Jézus, együtt, elvont eszményképpé stilizálva. Közös és a reneszánsz számára példaszerű vonásaik a saját élet következetes végigélése, a tanítás összeforrottsága az étellel és a köznapiság. Mégpedig abban az értelemben, hogy tanításaik „.... nem bölcsességek a szó tudományos értelmében, de azok a szó morális értelmében – tehát mindenkire szól, utjuk minden ember számára nyitva

áll.”¹⁴ Ezekben az alakokban a reneszánsz önmaga lehetőségeire kérdez, arra, hogy miként lehet az emberiség, a nembeliség értékeit és vívmányait megismerésíteni? Könnyű belátnunk: a helleri filozófia végső érték- és értelmezési horizontja egyik saját múltbeli mintáját is felfedezi itt. Éppen azért, mert olyan sajátosságokról van szó, amelyek „... e két megragadó alak közös vagy hasonló vonásait a reneszánsz embereszmény legáltalánosabb, legvégső szimbólumaivá tették”.¹⁵ De Jézus és Szókratész összefonódása nemcsak a legelvontabb, hanem a „legérzékletesebb forma, melyben az antik és keresztény hagyomány szintetizálása végbement”.¹⁶ A reneszánsz kulturális hermeneutikájának a csúcspontja, egyszersmind a reneszánsz attitűd legtökéletesebb „áthagyományozott alakjai” Jézus és Szókratész: ecce homo. A modern emberről szóló dráma első felvonásának ők a főszereplői, noha szövegük még a múlt retorikájában gyökerezik. A reneszánsz kulturális hermeneutikája olyan antropológiai szöveg, amelynek terminológiája és retorikája arra utal, hogy gyakran még másként és másnak nevezi magát, mint ami valójában.

A reneszánsz emberképe: a reneszánsz attitűd és a filozófiai antropológia

Heller Ágnes A reneszánsz ember-t három nagy fejezetre tagolta. Az első fejezet témája az, aminek a tárgyalását éppen most fejeztük be, a reneszánsz múltválasztása, vagyis a hagyománynak mint önértelmezése konstituensének megválasztása. A harmadik fejezet a „sajátosan reneszánsz antropológiáról” íródott, a „gyökeresen új problémák végső elméleti megfogalmazásáról”. Azaz most a könyvnek egy másik antropológiai szövegével szembesülünk. Eddig a múlt mezében fellépő emberképpel találkoztunk, ahol a mítosznak, a költői beszédmódnak, a művészeteknek nagy szerepe volt, s ahol az elméleti-filozófiai tradíciókat is a reneszánsz magatartási formák és életformák szempontjából értelmezték. A most sorra kerülő antropológiai szöveg, a harmadik fejezet nem annyira a beszédmódban különbözik ettől, hiszen a költői retorikának, a szépirodalomnak és egyáltalán a művészeteknek itt is nagy szerepe van. Nem is lehet másként, mivel a fogalmiság és az érzékletesség, a gondolat és a képzelőerő imént említett szintézise a sajátosan reneszánsz emberkép egészére érvényes. Ez az az egyik döntő sajátosság, ami miatt nem

keverhetjük össze *A reneszánsz ember* antropológiáját *Az ösztönök. Az érzelmek elmélete* c. kötet antropológiájával, s hogy a kettő különbözőségét azzal jelöljük meg, hogy két különböző antropológiáról beszélünk. Most viszont az első antropológián *belüli* különbözőségeket vesszük tekintetbe. A második antropológiai szöveg ugyanis az önértelmezésnek egy másik típusa, amennyiben a reneszánsz itt önmagát mint másságot, eddig nem volt szubsztrátumot értelmezi: ez a voltaképpeni filozófiai antropológia, ahogyan ezt a könyv harmadik fejezetének a címe is megnevezi.

„A reneszánsz teremti meg a filozófiai antropológiát, azt a tudományt, melynek tárgya az ember mint nembeli lény” – hangzik ennek a fejezetnek az első mondata.¹⁷ A filozófiai antropológia megteremtésének a feltétele pedig az antropológiai egyenlőség elismerése volt, amire az antikvitásban még nem került sor. A keresztény világképben ugyan spirituálisan megjelent ez a gondolat, ám evilági értelemben csak a munka jelentőségének az elismerése és felismerése hozta magával az antropológiai egyenlőség elismerését. Erre a reneszánszban került először sor, ezért az antropológiai általánosítás mint új mozzanat szükségképpen a reneszánszban merült fel.¹⁸ Ám ez kölcsönös viszonyra vált, s a reneszánszban a születő modernitás problémáira – többek között a munkára – való összes filozófiai reflexió az antropológia univerzalizálásának függvényében, annak alárendelten merül fel.

Heller Ágnes szerint a reneszánsz a *munkát* elsődlegesen *antropológiailag* értelmezi, nem ökonómiailag, ami majd a modernitásnak egy későbbi fejleménye lesz. A munka univerzalizását majd a modern gazdaságtan tárja fel. A munka itt nem is etikai értelemben egyetemes fogalom, ám az etikai csak közvetve, az antropológiai értelmezésen belül érvényesül: „A közvetlen munkaetika alárendelése az antropológiai szemléletnek, amelyben a munka nem mint kötelességvégzés érdekes, hanem az emberi képességeket kibontakoztató sajátosságának közvetítése.”¹⁹ A munka az önteremtés értelmében sem univerzális fogalom, a nembeliségnek ez a jelentése itt nincs meg, hiszen a reneszánsz végső soron megőrzi a teremtés-gondolatot, mégha szekularizált formában is.

A reneszánsz a munkát nem elvont fogalmi értelemben mutatja be az ember lényegeként a természethez és a társadalmisághoz való viszonyában. A *munka* annak a reneszánsz attitűdnek a kifejezése, amelyre Heller alkotott egy fogalmat, s amelyet már vizsgáltunk. Ez

a *dinamikus ember*, amely/aki annak az attitűdnek a fogalmi megfelelője, amelyet Heller a következőképpen összegez: „Munka, tudomány, technika és művészet tehát a reneszánszban a szó szoros értelmében elválaszthatatlanul reprezentálta az emberi képességek megnyilvánulását, tárgyiasulását, szolgálta a mikrokozmosz és a makrokozmosz, az emberi természet és a természet meghódítását. Érzelem és értelem, élmény és módszeresség mindebben együtt volt a munkában. Ember és világa egységesnek látszott, s maga az ember – legkülönbözőbb objektívációiban – is egységesnek tűnt.”²⁰

A reneszánsz attitűd helleri jellemzését kitűnően szemlélteti ez a rövid idézet. Azt, hogy Heller munka-konceptiója a nembeliség marxi–lukácsi fogalmához kötődik, miközben, többek között Márkus György antropológiájának hatására, értékorientációs kategóriává is válik. Ugyanakkor Heller a munkát mégis másként fogta fel, mint Lukács vagy akár Márkus: láttuk, hogy *A mindennapi élet*-ben már egyértelmű az, hogy nem fogadta el a munkának azt a paradigmatisz szerepét, amit Marx és Lukács ennek tulajdonítottak. Ez *A reneszánsz ember*-ben azonban még nem világos, legalábbis nem egyértelmű. Nemcsak azért nem, mert Lukács Ontológiájának retorikája itt még nagyobb hatással van rá, mint *A mindennapi élet*-ben. És nem is csupán azért, mert a reneszánsz mint a modernitás hajnala még nem engedte meg a társadalmi létnek azt a lecsupaszítását, amit majd a modernitás kifejlődése nemcsak megenged, hanem szükségszerűen ki is fejleszt. Inkább talán azért, mert a később antinomikussá vált szférák itt még egységesnek látszanak, ahogy Heller is mondta a fenti idézetben, és tegyük hozzá, azok is. Ennek a látszatnak a reneszánszban valósága van.

Heller értékválasztása is kifejeződik a reneszánszhoz való viszonyában. A reneszánsz olyan korszak és olyan beállítódások gyűjteménye, amelyet könnyen lehet a jelenhez, a fennállóhoz, a modernitás antinomikus fejleményeihez való kritikai viszony és egy elképzelt jövő alapjává tenni. A reneszánsz antropológiát nemcsak az eddig sorbavett sajátosságai, hanem ennek egész beállítottsága és irányultsága is alkalmassá teszi erre. Ezért könnyen belátható, hogy miért a reneszánsz attitűdnek a sajátos irányultsága lesz a könyv utolsó alfejezetének a tárgya. A reneszánsz ugyanis – dinamikus ember-eszményének megfelelően – nem egyszerűen arra kérdez rá, hogy mi az ember, hanem arra, hogy *mire képes az ember?* A jövőre kérdez, mégpedig a „képeség”, a belső, antropológiainak tételezett lehetőség

és diszpozíció szempontjából, és az „embernek” szögezi a kérdést, mindkét relációban öröknek és általánosnak tételezve az embert.

Az emberiség közös antropológiai lényegének felfedezése a reneszánsznak a francia forradalom jelszavai felé mutató tendenciáját jelzi, ahol majd az egyenlőség és a szabadság antropológiai tételének politikai, később pedig történeti jelentést adnak. Az antropológiai általánosság ugyanakkor visszautal a kereszténységre is, a sors és az emberi lényeg kapcsolatának a szabad akarat problémakörében jelentkező ellentmondásaira. A szabad akarat és az ebből kinövő szabadság a reneszánsz attitűd konstituense lesz. Már nem teológiai és nem is etikai fogalom, még nem politikai és nem is történetfilozófiai, hanem antropológiai fogalom és konstituens.

A munka után a szabadságot fedeztük fel, mint a filozófiai antropológia komponensét. Ehhez társul még az a sajátosság, hogy a reneszánsz is továbbviszi az ember társadalmiságának arisztotelészi hagyományát, ám számára a legmagasabb rendű integráció az emberiség. A lukácsi értelmezési koordináta, a társadalmi lét ontológiája, valamint Márkus antropológiája ötvöződik a reneszánsz fogalmiságának ebben a helleri rekonstrukciójában. Ám Heller antropológiai szövege, a reneszánsz attitűd mégsem válik tézisek illusztrációjává, ellenkezőleg. A mű szövegének felépítése, gondolatvezetése, az a hatalmas kulturális és filozófiai apparátus, nem utolsósorban az az itt sajnos nem elemezhető retorikai gazdagság és sokrétűség, amellyel mindezt véghezviszi, olyan imponáló, hogy ez a feltételezés nem is jut eszünkbe.

A szabadság viszont fordulatot hoz az antropológiában. A keresztény hagyománynak a szabad akaratban is megmutatkozó ambivalenciája ebben a vonatkozásban is fennáll, mert ellentét van az ember antropológiailag, vagy ontológiailag, vagy éppen teológiailag elgondolt lehetősége, valamint az egyéni sorsa között. A fordulat abban van, hogy ezt az antik és keresztény problémát most már nem a boldogság perspektívájából, hanem a *szabadság* mint legfőbb *érték* alapján gondolják és képzelik el. A szabadság és az eredendő bűn keresztényi antinómiájára a reneszánsz ha nem is tökéletes gyógyírt, de legalább magyarázatot talál: „A szabadság és a depraváció kapcsolata nem e történetelőtti mítikus világ „eseménye”. Nem Ádám teremtésével kezdődött és Ádám bűnével végződik, hanem nap mint nap folyik. A reneszánsz gondolkodók (...) nem hisznek az eredendő bűnben. (...) Minden ember eljátszhatja saját szabadságánál fogva

ember voltának lényegét. Nem örököltük Ádám vétvét, de elkövet-
hetjük azt. Az ember rosszasága így nem az ember lényege, de sza-
badságának–lényegének része, szükséges tartozéka, hogy *rossz lehet*,
hogy egy időre – esetleg egész életére – menthetetlenül megromol-
hat. (...) Az ember kicsinysége az, hogy maga játszhatja el saját
nagyságát. Ennyiben a szabadságfogalom a reneszánsz antropológia
csomópontja.”²¹ Innen nézve viszont már nem paradoxon az, ami első
pillantásra annak látszik, hogy ti. a legmagasabb integrációnak, az
emberiségnek a megjelenése a filozófiában egyidejű az individuum-
ból való kiindulás módszertanával, ami viszont a filozófiai antropoló-
gia születését jellemezte.²²

Azt találtuk, hogy a reneszánsz attitűd az, ami a reneszánsz böl-
cseletnek az elsődleges tárgya, ezért a voltaképpeni filozófia a rene-
szánszban az antropológia. A reneszánsz filozófiai ekvivalense a
filozófiai antropológia, hermeneutikai ekvivalense pedig az, amit az
előző fejezetben láttunk: az antik és a keresztény hagyomány sajátos
– reneszánsz – kulturális hermeneutikája. Ezekből a hermeneutikai és
antropológiai rétegekből áll össze a reneszánsz önarcképe s a rene-
szánsz ember Heller által rajzolt portréja.

Mindennapiság, erkölcs és emberkép a reneszánszban

Eddig a könyv első és harmadik fejezetét tárgyaltuk, ezekben ta-
láltuk meg Heller filozófiai antropológiájának két változatát, a tágabb
értelemben vett kulturális-filozófiai és a szűkebb filozófiai antropoló-
gia szövegeit. A kötet második, egyben legterjedelmesebb fejezete
ezzel szemben más perspektívát választ, pontosabban más perspektí-
vákat. Ennek a fejezetnek a címe a következő: „Erkölcs és lét, vagy
az ember praktikus lehetőségei”. Most kilépünk az antropológia, az
emberről szóló elmélet tartományából, mégpedig két irányba: az er-
kölc és a mindennapi élet praktikus szféráiba. Nyilvánvaló ebben a
relációban is, hogy jogosan különböztettük meg a helleri filozófia
három komponensét, illetve megalapozottan határoztuk meg egymás-
ra vonatkozásait mint a filozófia értelmezési horizontját.

Heller a filozófiát az étellel, az ember praktikus lehetőségeivel
mintegy verifikálni kívánja. Földközeli beállítottságára megint ráis-
merünk, amikor a középső fejezetben „magára az életre” következtet-
tünk vissza, főleg a kor művészi alkotásaiból, filozófiai gondolatfor-

gácsokból, aforizmákból. Maga a reneszánsz élet lesz a tárgyunk, kilépünk a filozófiából. Ám a reflexió nézőpontja végül is változatlan, amennyiben a filozófiai antropológiában megadott reneszánsz attitűdre kérdezzük rá, csak éppen máshol és másként: az élet tartományában, mégpedig a választott (erkölcsi) értékek perspektívájából. Ezek persze nem tisztán erkölcsi értékek, hanem a nembeliség és a partikularitás viszonya, a nembeliség megszemélyesíthetősége a reneszánsz attitűdben, ennek tudati alakzataiban és életformáiban alkotják a végső értékorientációt. S miután a reneszánsz az a sajátos korszak, a modernitás hajnala, amelyben Heller választott értékeinek jelentős része megszületik, ezért a történetiségnek és az értékválasztásnak egy sajátos kombinációja áll elő. Ezt elsősorban a szóban forgó fejezetben figyelhetjük meg, aminek műfaját Heller „történeti szociológiaként” határozza meg.

A nembeliség megszemélyesíthetőségére való rákérdésnek természetesen *A reneszánsz ember* egész szövegében és egyes rétegeiben is megvan a maga sajátossága. Az egész szövegben a reneszánsz attitűd a kérdés alapja és iránya, az első fejezetben pedig a kulturális hagyományok mint az önarckép elemei. A voltaképpen antropológiában, a harmadik fejezetben jutunk legközelebb ehhez, a filozófiai antropológia utolsó fejezetének címe a legpontosabban és az antropológiában legkonkrétabban feltehető kérdés: mire képes az ember? Ez az intenció egyúttal az egész reneszánsz attitűd ekvivalense, hiszen a reneszánsz ember mint dinamikus ember éppen a mozgást jeleníti meg, a dünamisz a lényege, világának és önmagának a változtatásában konstituálja magát és világát. Mégpedig a képesség, diszpozíció alapján történő változtatásban.

A reneszánsz dinamikus embere értékválasztásának és értékmegvalósításának az élet az anyaga, az a szubsztrátum, ahol mindez végbemegy. A könyv architektonikájának is itt találjuk meg a magyarázatát. A reneszánsz ember gyökerei, múltja, valamint az önmagában megalapozott lehetősége, vagyis képességei, diszpozíciói mint a jövő „szubjektív” komponensei, azaz a „honnan jött?” és a „hová megy a reneszánsz ember?” kérdések ívéből összeálló antropológiai horizont a könyv egyik meghatározó rétege. Az első és a harmadik fejezet ebből a szempontból ehhez a réteghez tartoznak, a *kulturális* és a *filozófiai reflexiók* és *értékválasztások* tartományába. A másik réteg, a második fejezet viszont, ahogyan a címben is áll, az ember *praktikus* lehetőségei, az élet a *mindennapiság* és a *gyakorlati erkölcs* felől

gondolja el a nembeliségnek a dinamikus emberben specifikálódott reneszánsz attitűdjét.

Ugyanakkor ez a szétválasztás csak viszonylagos, a reneszánsz attitűdnek belső és külső, szubjektív és objektív komponensei nagyon is szorosan összetartoznak. Nemcsak azért, mert Heller művészi alkotásokból, filozófiai gondolatforgácsokból következtet vissza az életre és az erkölcsre, hanem és elsősorban azért, mert ebben az attitűdben valóban együtt vannak ezek a komponensek: a reneszánsz lényegéhez tartozik – Lukács kifejezésével élve – a differenciálatlanság. Ugyanakkor a másik tendencia is, az életszférák, valamint a kulturális és tudományos közeg elválásának megindulása. E kettős sajátosság miatt sem érezzük erőltetettnek vagy önkényesnek Heller itt alkalmazott módszerét, azt, hogy „visszakövetkeztet” az életre, és hogy a filozófiát a történeti szociológiával váltja fel, és aztán a kulturális hermeneutika és a filozófiai antropológia közé beékeli a történeti szociológiát. Így aztán nem meglepő, hogy a filozófiai gondolatok ebben a fejezetben nem filozófiaként jelennek meg, hanem itteni funkciójuk szerint, vagyis az életre és a praktikus lehetőségekre való vonatkoztatottságukban. Ezt a metódust később igen gyümölcsözően alkalmazta *A mindennapi élet* c. könyvében, majd az érzelmekről írt szociológiai tanulmányában. A mindennapi életre persze nemcsak e metodológia miatt utalunk, hanem amiatt is, mert ugyan történetileg és az ún. magas kultúra felől elgondolva, de ez a fejezet mégis felfogható a mindennapiság-probléma szisztematikus értelmezésének, sőt Heller mindennapiság-szövege egyik változatának, és a monográfia előtörténetéhez tartozó szövegnek is.

A mindennapi élet az első alfejezet, amelyet a következőkben nem önmagában, nem is mint a mindennapiság-probléma kifejlődésének egyik állomását értelmezzük, hanem Heller intenciói nyomán haladunk: a reneszánsz embert akarjuk megérteni alkotásaiban tükröződő életén keresztül. Erre a tudománynak, a művészetnek és a mindennapi életnek az itt annyira jellemző „eleven kölcsönhatása” jogosít fel bennünket. A reneszánsz tudományossága még belül van a köznapi szemlélet határán. Ugyanakkor más tendenciákat is megfigyelhetünk, pl. a művészet differenciálódását. Ez leginkább a műalkotások „belső etikájának” és a „köznapi élet brutalitásának” az eljelentmondásában érhető tetten. Viszont a reneszánsz attitűd, ahogyan már láttuk, a mindennapi életet humanizálni akarja, tudatosan az emberi magatartás civilizált formáit forszírozza, és a nap követelményét,

a mindennapokban megélhető teljes élet maximáját állítja fel. Vagyis a reneszánsz nemcsak az emberiséget mint univerzális eszmét hódítja meg a filozófia számára, hanem ennek *empirikus univerzalizitást* kezd adni: mindenki, minden egyes ember beleértendő a nembeliségbe. Ám ezt az általános beállítódást állandóan keresztezi és bonyolítja az, hogy az egyének az individualizálódás következtében életvitelt választhatnak. Életmódjuk szociálisan meghatározott, ám életvitelük viszonylag szabadon választható. Ezért aztán állandóan felmerül a kérdés, hogy ugyan mi készíthetné, mi motiválhatná az egyéneket arra, hogy civilizált életvitelt alakítsanak ki maguknak, és hogy kövessék a nap követelményét életvitelükben? Ez már önmagában is jelzi a változóban lévő értékrendnek a születő modernitásban is cleve meglévő labilitását. Heller jogosan teszi fel a kérdést, hogy ilyen körülmények között lehetségessé válik-e az erkölcs? Válasza a következő: „A „fronézis”-fogalom új értelmet nyer. Nemcsak az általános értékeket kell az egyes, konkrét helyzetnek megfelelően alkalmazni, de a konkrét helyzetben mindig újra kell teremteni az értékhi-crarchiát ...”²³

Mindez újabb adalék a dinamikus ember portréjához is. Az autonómia, a választás és az egyéni élet ritmusa összefüggnek egymással, a „feladat”, az „idő”, és a „karakter” kölcsönhatásba kerülnek egymással, az egyéni élet ritmusa és a lényeges cselekvések időpontjának megválasztása fontos kérdéssé válik. Az idő a modernitás alapvető konstituense, amelynek komoly konzekvenciái vannak az egyének életvitele, de morális karaktere szempontjából is. A történelmi idő aspektusából a reneszánszban a jelennek van meghatározó szerepe: „Kevés kor volt a történelemben, melyben az emberek olyan feltétel nélkül adták volna át magukat a jelennek, mint éppen a reneszánsz.”²⁴ Itt egy újabb feszültség és egy érdekes ellentmondás keletkezik a jelenre orientáltságnak és a dinamikusságnak a jelent folytonosan meghaladó intenciója között.

A dinamikus ember az „önmegvalósító” ember is, ami a világ felé fordulást, extrovertáltságot hoz magával. Az önmegvalósítás eszköztárát egy olyan szituációban kell megtalálni, amikor a tradíció már nem, a konformitás még nem motivál. Az emberismeret és önismeret, vagyis a tudás, mégpedig az egyén által megszerzett tudás ezért felértékelődik. Az önmagát a világban megvalósító dinamikus ember individuumra és szerepekre válik szét, ami mind az önismeret („befelé fordított pillantás”), mind az emberismeret szempontjából fontos

konzekvenciákat von maga után. A képmutatás és az inkognitó ennek az újfajta magatartáskomplexumnak a velejárói. A szituációk és az emberi viszonylatok dinamizmusa hozza magával a magatartás egyre komplexebb és ellentmondásosabb halmazát, amelyből az individuumnak választania kell. Újra és újra, a szituációk és a cselekvés összes tényezője változásainak függvényében. A kockázat szerkezeti elemmé lesz. Mindezt összegezhettük úgy, hogy a reneszánsz „gyakorlati ész” kibővíti és módosítja Arisztotelész fronézisz-fogalmát, mégpedig elsősorban az individualitással és szabadsággal együttjáró értékluralitás és a magatartáspluralitás következtében.

Ennek megvannak az antropológiai következményei is, olyan következmények, amelyek jól mutatják ennek az antropológiának a reneszánsz átmenetiségébe nyúló gyökereit. Az egyik következmény a *személyiség felértékelődése* az emberképben, a választott szociológiai módszer terminusával élve, a *személyiség önmegvalósítása*, amely célá válik a reneszánszban. „A reneszánszban tehát a személyiség önmegvalósítása és önélvezete célá válik. Ennyiben a reneszánsz individualizmusa sok mindent realizál, amit ma az individualitás lényegének tartunk. De ez még mindig elvont azonosság. Hogy miben áll az önmegvalósítás, miben merül ki az önélvezet, tehát mit értenek sikereségnek, az határozza meg, hogy egyes reneszánsz egyéniségek individualizmusa mennyit realizál ebből az „emberi lényegből”.²⁵ Leonardo da Vinci esetében a „mű” volt az önmegvalósítás kritériuma, Luther személyisége viszont paradox módon a „szekularizáció betetőzése”. Ezzel az antropológiai konzekvenciával, a személyiség felértékelődésével természetes módon együtt jár a *moralitás* felértékelődése is. (Az önéletrajz az a jellegzetes műfaj, amelyben a személyiségnek ez a státuszváltozása kifejeződik.) Ugyanakkor Heller azt is világossá teszi, hogy ez a személyiségképzet még nem azonos a modern polgári egoizmus-elméletekével, noha az első kísérlet annak a tézisnek az igazolására, hogy „kezdetben vala az egyén”.

A reneszánsznak további fontos antropológiai jelensége az *érzelmek* tartományának átalakulása. Ezt a kérdést Heller a *Mérték, szépség; érzelmi kapcsolatok* c. fejezetben tárgyalja. Ennek a kérdéskörnek a tárgyalása során azt mutatja meg, hogy az antikvitás „mezon” elvének és a modern társadalom homogenizáló elvének, a hasznosságnak a határmeszygójén vagyunk, s ez az egyedülálló határhelyzet tette lehetővé, hogy a reneszánsz attitűdben e két korszak értékei

egyszeri és megismételhetetlen szintézist alkossanak. Az érzelmek az antropológia sajátos tartományát alkotják, amelyet Heller majd a másik antropológiájában részletesen és mint elméletet dolgoz ki. Itt és most a reneszánsz attitűd elemeként értelmezi ezeket, a történeti szociológia eszköztárával, mégpedig azt a döntő változást kiemelve, hogy a tradicionális érzelmi kapcsolatok helyébe a *választott érzelmi kapcsolatok* lépnek. A barátság és a szerelem kerül az érzelmi kapcsolatok hierarchiájának csúcsára. A barátság már az antikvitásban is ott volt, a szerelem viszont most lépett elő. Ezek a választott kapcsolatok olyan értékek, amelyekben a személyiség felértékelődése, a szabadság mint az egyén autonómiája jutnak kifejezésre. A szerelem és a barátság ezzel a most elnyert státuszukkal ugyanakkor antropológiai univerzalitásra tesznek szert, az egész emberiségre és elvileg minden egyes emberre vonatkoznak.

Az ember nembelisége, az emberi nem egységének gondolata az érzelmek tartományában a reneszánszban tehát új antropológiai jelentést is kap, mégpedig a kultúra és a köznapi élet egységére alapozott filozófiai antropológiai jelentést. De a mindennapi életre is visszahat az érzelmek antropológiai változása, a szerelem és a barátság az értelmes élet lehetőségeiként is jelentőssé válnak, bennük az élet, az emberi kapcsolatok humanizálódásának esélye is adva van. A mindennapok humanizálásának reneszánsz mércéje, valamint az életnek ebben a tartományban megadható értelme mint morális és pszichés érték antropológiai komponensek is, és mindezek a mozzanatok és dimenziók együtt, egymásra vonatkozásaik dinamikájában és sokrétűségében rajzolják meg a reneszánsz attitűd szubjektumának, a dinamikus embernek fogalmilag és érzékletességében egyszerre hiteles és teljes portréját.

Jegyzetek

1. Heller Ágnes: A reneszánsz ember. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1967. 13.
2. I. m. 78.
3. I. m. 83.
4. I. m. 99.
5. I. m. 112.
6. I. m. 124.

7. I. m. 71.
8. I. m. 41.
9. I. m. 117.
10. I. m. 48.
11. I. m. 83.
12. I. m. 71.
13. I. m. 112.
14. I. m. 113.
15. I. m. 114.
16. I. m. 292.
17. I. m. 309.
18. I. m. 311.
19. I. m. 321.
20. I. m. 338.
21. I. m. 342.
22. I. m. 243.
23. I. m. 153.
24. I. m. 157.
25. I. m. 208.

LENDVAI L. FERENC:

MAGYARORSZÁG A NYUGATI ÉS A KELETI KULTÚRA KÖZÖTT –KARÁCSONY SÁNDOR PÉLDÁJA

Resümee: *(Ungarn zwischen westlicher und östlicher Kultur – das Beispiel von Sándor Karácsony)* In der Tatsache, dass die das Königreich Ungarn symbolisierende Krone sowohl griechische als auch römische Bestandteile aufweist, erblickten bereits viele ein Symbol. Diese komplexe Gestaltung der sogenannten „heiligen“ Königskrone symbolisiert vorzüglich die Lage Ungarns zwischen dem Osten und dem Westen.

In seinem umfassenden Essay, „A Vándor és a Bujdosó” (Der Wandersmann und der Heimatlose) charakterisiert der ungarische Geschichtsphilosoph Lajos Prorászka die Kulturvölker Europas mittels der Methode historischer Typologie. Laut Prohászka ist Grundcharakterzug der deutschen Kultur das Wandermotiv, demgegenüber ist zwar auch der Ungar nahezu ständig unterwegs, doch ist er nicht auf der Suche, sondern auf der Flucht: Die ungarische Kultur findet so nicht die Klassik, hat aber einen Sehnsucht danach.

Der grosse ungarische Philosoph György Lukács hatte den Absicht, die klassische Absolutheit zu schaffen, sein Experiment blieb aber erfolglos. Sein marxistischer Messianismus erwies sich als Utopie. So entsteht die Frage: ist eine klassisch-philosophische ungarische Kultur überhaupt möglich?

Das Beispiel von Sándor Karácsony, dem ungarischen protestantischen Pädagogen und Philosophen beweist: ja.

Das Beispiel von Karácsony ist deshalb so charakteristisch, weil er ursprünglich an der Meinung war, dass es eine spezielle ungarische Denkweise gibt, die sich von der germanischen Denkweise radikal unterscheidet. In seiner Praxis aber hat Karácsony

eine Philosophie im Sinne der klassischen europäischen Tradition geschaffen.

A budapesti magyar történelmi Nemzeti Múzeumban őrzik a magyar királyi koronát, amelyet a közvélemény hagyományosan ma is az első magyar király, Szent István koronájának tekint, jóllehet a történészek elég egyértelműen bebizonyították, hogy a neki Rómából küldött korona elveszett, s a mostanival csak később helyettesítették. A Szent Korona a magyar királyság jelképe, s egy hagyományos rendi ideológia szerint minden jog forrása – e tanítás különös következményeként a mai Magyar Köztársaság címerére is fölhelyezte (heraldikai abszurdumként) a konzervatív többségű országgyűlés egy határozata. A korona két részből áll. Alsó része egy bizánci nyitott korona, felső része, mely ezt az alsót zárt koronává teszi, valószínűleg egy római ereklyetartó keresztpántja. E különös és a fantáziát fölkelítő tényben, hogy ti. a magyar királyságot szimbolizáló korona egy görög és egy latin részből áll, már sokan láttak szimbólumot, többek között a maga korának kiváló politikusai és közírójai, az Ausztria–Magyarország által okkupált, majd annektált Bosznia–Hercegovina közkedveltségére szert tett kormányzója, Kállay Benjámin. Mint írta, a koronának ez az összetettsége jól szimbolizálja Magyarország helyzetét a Kelet és a Nyugat között, az országnak és kultúrájának összetett voltát: „A magyar korona két részből áll. Rómából származott az egyik, a másik Byzanczból. A Nyugat és a Kelet szelleme egyesülnek a szent koronában. „ (Ld. Kállay Béni: *Magyarország a Kelet és a Nyugat határán*, előadás a Magyar Tudományos Akadémián 1883.)

Miben is áll ez a kettőség, illetve összetettség? Először is az etnikai összetételben. A magyar nyelv a finnugor nyelvek közé tartozik, azon belül az ugor ágba. Legközelebbi rokonai a ma Nyugat-Szibériában élő, még ma is halász-vadász életmódot folytató chantik és manysik. (A „manysi” névben a „many” fő ugyanaz, mint a „magyar”-ban a „magy” – eredetileg, a nyelvek legősibb rétegére jellemző módon, általában embert is jelentett.) Csakhogy a magyarok ősei az Ural mellékéről lefelé, a Kaukázus felé húzódtak, s életmódjukat is megváltoztatták: nomád népek lettek, mint valamikor a szkíták vagy később a hunok. (Az ún. „szittyai” és a hun rokonság aztán későbbi romantikus krónikák és ideológiák kedvelt témája lett.) Betago-

lódtek a kazár és onogur törzsszövetségbe: ez utóbbiból származik a magyarok minden más nyelvben ismeretes, a magyar nyelvben azonban nem létező „hungarus” stb. neve. A törzsi vezetők türk nemzetiségekből kerültek ki: a kárpát-medencei magyar honfoglalás időszakának sírjaiból nagyobb arányban kerültek elő antropológiailag ilyen típusú csontvázak. A magyarok a Kárpát-medencében a korábbi népvándorlások eredményeképpen germánokat alig, kevésszámú avar és főleg pannonszlávokat (szlovéneket) találtak; ezekkel rövidesen összeolvadtak. A magyar nyelv finnugor jellege mindeközben domináns módon megmaradt. A keresztény királyságot megalapító Szent István azután újabb telepeseket, elsősorban lovagokat és papokat hívott az országba, főleg Németországból. Ezek rövidesen asszimilálódtak, éppúgy, mint a későbbi francia és olasz telepések; ehhez járultak azután az újkorban asszimilált újabb német és zsidó bevándorlók, valamint az ország nemzetiségeiből (szlovákok, szerbhorvátok, románok) asszimiláltak. A magyar nyelvet ma beszélő mintegy 15 millió ember (ebből valamivel több mint 10 millió Magyarországon) tehát kezdetől fogva igen összetett eredetű.

Ehhez járul azután a geográfiai összetettség, amely egyaránt jellemző a történelmi és a mai Magyarországra. A történelmi Magyarország az egész Kárpát-medencét jelentette, tehát a mai Magyarországon kívül (amely az első világháborút követő trianoni béke nyomán lett kialakítva) még a következő mai territóriumokat: Szlovákia, Kárpát-Ukrajna, Erdély, a Vajdaság és Burgenland. Mindehhez járult azután még Horvátország, a kora középkor óta perszonális és reálunióban. E területek azért szakadtak el Magyarországtól, mert rajtuk valószínűleg már kezdettől fogva, később pedig egyre növekvő számban nem-magyar nemzetiségek laktak, miközben a Kárpát-medence közepét elfoglaló magyarság az ide behatoló oszmánok 150 éves megszállása és állandó háborúi következtében hatalmas vérvesztést szenvedett. Az oszmán hódítás előtt a lakosság többsége magyar volt, a visszahódítás után a magyarok a lakosság felét sem tették ki. Mindamellett az említett, ma nem Magyarországhoz tartozó területeken ma is él 3–4 millió magyar.

Mármost a történelmi Magyarország is és a mai is alapvetően egy keleti és egy nyugati részre oszlik. A nyugati rész a pannóniai dombvidék, amelyhez északon a Kárpátok hegyei és völgyei csatlakoznak. Ezeken a területeken már a rómaiak, majd később a frankok szláv hűbéresei államkezdeményeket hoztak létre, még a magyar

honfoglalás előtt. A keleti rész a Nagy Magyar Alföld, a legnyugatibb erdős szeppe, ahol a magyar honfoglalásig a legkülönbözőbb nomád népek vándoroltak ide-oda: jazigok, avarok és így tovább. E területhez keleten Erdély csatlakozott, az egykori Dácia, ahol a rómaiaknak csak rövid időre sikerült megvetniük a lábukat. E nyugati és keleti részek, melyeket e formában a királyság korai időszakában Alsó- és Felső-Magyarországnak is neveztek (ez a megnevezés ugyanis később nem nyugati és keleti, hanem északi és déli részekre osztotta az országot), jelentősen különböztek egymástól a civilizáltság és kulturáltság tekintetében, s különböznek ma is. A mai Magyarországhoz tartoznak a Dunántúl (az egykori Pannónia) és a Nagy Magyar Alföld központi része, benne a híres „pusztával”, mely egyébként e mai formájában végleg csak az oszmán pusztítások nyomán alakult ki.

Egy további kettőséget fejez ki azután az a vita, hogy hova tartozik mármost az egész ország: Kelet-Európához, vagy Közép-Európához. Kelet-Európán az egyszerűség kedvéért a volt ún. szocialista országok régióját értem (a volt NDK leszámításával), tehát a Nyugat- és Kelet-Európa közötti határt az Odera-Lajta vonalon húzom meg, habár a kelet-európai régió belül mégis megkülönböztetem – a Kelet-Európa igazi magját képező Oroszország mellett – a tőle jelentősen különböző, skandináv befolyások alatt fejlődött Észak-Kelet-Európát, a bizánci és oszmán hatások alatt fejlődött Dél-Kelet-Európát, valamint a német (porosz és osztrák) behatások alatt fejlődött ún. Közép-Kelet-Európát (gyakran Kelet-Közép-Európának is nevezve). E különbségtételnél jelentős szerepet játszanak vallás- és egyházföldrajzi szempontok: Oroszország és Dél-Kelet-Európa nagyjában egészében a bizánci kereszténység hatókörébe tartozott (bár ez utóbbinak északnyugati területei: Horvátország stb. már nem vagy nem egészen), a másik két régió viszont a római kereszténység hatókörébe. A reformáció hatása viszont csak Észak-Kelet-Európában bizonyult tartósnak: Közép-Kelet-Európában az ellenreformáció nagyrészt sikeresen hódította vissza a katolicizmus pozícióit.

Egy kiváló magyar történelemfilozófus, Prohászka Lajos, még a harmincas években megjelent nagyszabású történelemfilozófiai esszéjében, mely *A Vándor és a Bujdosó* címet viselte, a történelmi tipológia módszerével jellemezte Európa jelentős kultúrnépeit. E népek mindegyike egy a szerző által jellegzetesnek tartott tulajdon-

sága után kapott nevet: így az ókori görög jelzője „a kifejező”, a rómaié „a szervező”, az európai középkor közösségéé „a zarándok” (ezen a beosztáson erősen érződik Hegel szelleme); majd az újkori európai kultúrnépek közül a spanyol „a quijotista”, a francia „a stilizátor”, az angol „a telepes”, az olasz „a humanista” nevet kapta. S végül a könyv címében is szereplő két típus: a „vándor” a német, és a „bujdosó” a magyar. Nos, nyilván sokat lehetne vitatkozni e jellemzések találó vagy nem-találó voltán: gondolom csak a spanyolok tudnák például eldönteni, igaz-e, hogy „a spanyol lélek középkori magatartása és modern életkörünyezete közt egy nagy ellentét nyilvánul”, melyet Cervantes hőse fejez ki szimbolikusan (*A Vándor és a Bujdosó* [1936]: 33. o.). De most nem az a fontos a számunkra, hogy igaza van-e mindebben Prohászkanak, hanem inkább az, hogy amit mond, mennyire jellemző a magyar szellemiségre, s ezen belül a magyar szellemiség és a filozófia viszonyára; méghozzá éppen a német szellemiséggel történő összehasonlításban. Ezért érdemes lesz talán kissé részletesebben is megnéznünk, hogyan jellemzi a szerző a német „vándor” és a magyar „bujdosó” viszonyát – mert a könyv fő témája és mondanivalója voltaképpen e két típus szembeállítására. Prohászka szerint a német kultúra alapjellemezője a *vándorlás* motívuma: a német szellem állandó keresésben és útban van a klasszika teljessége felé, hogy – amint a szerző kifejezi magát – „egy váratlan pillanatban” megformálja azt. Ezzel szemben a magyar, mondja történelemfilozófusunk, szintén állandóan úton van ugyan, de nem keresésben, mint a német, hanem menekülésben, *bujdosásban*: menekül a tények elől, menekül a föladatak elől – tudja, hogy neki is meg kellene alkotnia a klasszikát, de ő „csak mintegy a túlsó partról, a vergődésből, a bujdosásból tekint feléje” (uo. 171. o.).

Miért van ez így? Idézzük föl itt ismét a földrajzi és történelmi helyzetnek a bevezetőben már részben ismertetett néhány alapmozzanatát, mert a választ a magyarság sajátos történelmi és geopolitikai helyzetében találjuk. A magyar, mint láttuk, először is szinte rokontalan, idegen nép Európában. Nyelve elüt az indoeurópai nyelvektől, egyedüli nagyobb, de nem közvetlen rokonnépei a finnek és az észtek (de különossége miatt rokonították már a nyelvészet romantikusai a sumerral, a héberrel, a japánival és a baszkkal is); életmódja azonban kárpát-medencei honfoglalása idején inkább a türk nomádokéra emlékeztetett, s így ezekkel hozták rokonságba. Csakhogy míg a finnek és az észtek a svéd hódítás civilizálta, és míg a törökök egé-

szen a legutóbbi időkig büszkén vállalták nem-európai voltukat, a magyarság viszont nem került idegen hódítók civilizatórikus hatása alá, ellenben saját maga választotta az európai keresztény kultúrát az első ezredfordulón, s kísérelt meg európai módon magyar kultúrát teremteni. Több-kevesebb sikerrel: folyton azonosnak és másnak is érezte magát, mint Európa – folyton vágyott az európai elismerésre, de ha nem kapta meg, dacosan azt vallotta, hogy nincs is rá szüksége. Mi a magyar? – kérdi Prohászka, és így felel: „Rokontalan és magára hagyatott, sőt nem szívesen tűrt jövevény, aki a századok hosszú során át valóban megható igyekezettel fordította arcát Nyugat felé és próbált Európa 'jó gyermeke' lenni, s akit mégis mindig elkönyököltek, félbarbárnak néztek, nem ismertek, vagy ami ennél is rosszabb: félreismertek.” (Uo. 117. o.)

Vajon jogosult-e a magyar közvéleménynek, illetve történelmi tudatnak itt kifejeződő jellemzője? Hogy objektíve jogosult-e, arról megintcsak hosszú történelmi és történelemfilozófiai vita lenne folytatható, hogy azonban ez szubjektíve létrejött, arra kétségtelenül van kézenfekvő magyarázat. A Keletről jött magyarság csakugyan megpróbált asszimilálódni a Nyugathoz, csakhogy e térségben – mint láttuk – nem, vagy csak minimálisan voltak meg azok a gazdasági és társadalmi alapok, amelyeket a Nyugat régiójában megvalósított még a római civilizáció. Minthogy a civil társadalom itt nem volt önálló a politikai állammal szemben, bár nem is volt annyira alávetve neki, mint az oroszországi vagy balkáni despotizmus rendszerében, nem csoda, ha a nyugati szemlélő számára a magyarok csakugyan afféle „félbarbárokként” jelentek meg. Ráadásul a magyar állam előbb évszázadokon keresztül fogta föl saját testével a keleti barbár hódítók nyugatra irányuló csapásait; míg nem a XVI–XVII. században az ország nagy része az oszmánok uralma alá került, s később viszont egy döntően német keresztény-európai hadsereg vívta ki az oszmán uralom alóli fölszabadulást, az országot gyakorlatilag német uralom alá helyezve. A magyarok egyfelől azt érezték, hogy ők „a kereszténység védőbástyája”, másfelől azt, hogy a keresztény Európa nem igazán hálás nekik ezért. A magyarság így évszázadok óta önértékelési problémákkal és kisebbségi érzésekkel küzd. Hogy még egyszer Prohászka idézzük: „A magyar föld nem tűri a nagyszabású, egyetemes látókörű emberi életet. A magyar, ha nagy poéta: poeta absconditus.” (Uo. 137. o.)

E helyzet bizony nem kedvező a filozófia létrejötté és egyáltalán a filozófiai kultúra szempontjából. Hiszen a filozófus az őt foglalkoztató életproblémákat nem úgy akarja megfogalmazni, hogy ezek az ő saját problémái csupán, s nem is úgy, hogy azé a társadalmi vagy etnikai csoporté, amelyhez ő tartozik: a filozófus a lét nagy problémáit éppenhogy az „egyetemes látókörű emberi élet” szempontjából, ahogyan mondani szokás *sub specie aeternitatis* vizsgálja. A magyar életérzés és világszemlélet ezért inkább a művészet szférájában fejezte ki magát: a zene nemzetközi nyelvén Bartók Béla ezt a széles nemzetközi publikum számára is közvetíteni tudta, de a magyarok számára talán még fontosabb nagy nemzeti költők *oeuvre*-je a magyar nyelv közegébe zárt maradt. (E szempontból magam is azt kell mondjam: a magyar költő „poeta absconditus”.) A társadalmi élet problémái pedig a jogi és politikai kultúrájára büszke magyar politikai elit (lényegében a nemesség: a főurak, az ún. mágnások és a kisebb nemesek, az ún. dzsentrik) állambölcseletében fejeződtek ki. Amikor a múlt század huszas éveiben megszerveződött Magyar Tudományos Akadémia, első lépései között, föl kívánta tární „filozófiai hátramaradottságunk” okait, s többek között pályamunkát írt ki e címmel: „A magyar filozófia története Bacontól Kantig” – akkor e cím megfogalmazásának abszurditása már egymagában rávilágított a tényre: magyar filozófia nem létezik. Sőt, még a magyar filozófiai kultúra kifejlesztése is nehézségekbe ütközött. A magyar uralkodó elitben ugyanis – a föntebbiek folyományaképpen – kialakult az a vélemény, hogy az absztraktul gondolkodó, ködös filozófia mint olyan általában idegen a konkrétan gondolkodó, józan magyar szellemtől. Minél korszerűbb, minél merészebb filozófiai eszméket kívánt valaki Magyarországon meghonosítani, annál inkább ütközött ellenállásba, sőt tette ki magát veszélyeknek: már az első, magyar nyelven író filozófust, a puritán és karteziánus Apácai Csere Jánost azzal fenyegette meg az erdélyi fejedelem, hogy a vártoronyból fogja lehajlítani, ha tovább terjeszti veszélyes eszméit.

A nyugati filozófiai fejlődésnek – főleg Kant és Hegel filozófiájának – múlt századi átültetési kísérletei után csak a századforduló idején jött el a magyar filozófia órája. E korszak ugyanis Magyarországot (pontosabban az akkori, történelmi Magyarországot, amely nagy államalakulat a kétközpontú, dualista ún. Osztrák–Magyar Monarchia egyik felét képezte) hatalmas földekkel állította: úgy kellett volna végrehajtani a társadalom és az állam átfogó modernizáció-

ját, hogy megőrizték annak szuverenitását és integritását. A hagyományos magyar politikai elit és a mellé ezidőben fölnőtt modernpolgári magyar szellemi elit egyaránt meg volt győződve az államalakulatban voltaképpen kisebbséget képező magyarság erre vonatkozó küldetéstudatának abszolút jogosságáról, bár ugyanakkor az eme küldetéstudatot fenyegető veszélyekről is. (Mint tudjuk, végül ez utóbbiak bizonyultak erősebbnek: a központi hatalmak oldalán megvívott és elvesztett első világháború után az állam széthullott.) A modern elit vezető irodalmi folyóiratának a „Nyugat” nevet adta, tradicionálisabb elemei viszont a múlt század nagy romantikus reformerére, Széchenyi grófra (az Akadémia alapítójára) utaltak, aki szerint a magyar inkább „Kelet népe”. Az optimisták úgy látták, hogy Magyarország *híd* a Nyugat és a Kelet között, a pesszimisták szerint azonban inkább *komp*, mely hol keletről nyugatra, hol szívesebben nyugatról keletre lódul.

Az oszmán háborúk és a reformáció kora óta egyre erősödött a magyar szellemiségben a tragikus életérzés, a messianisztikus gondolat, melyet nagy nemzeti költők: a múlt században Petőfi Sándor, a századfordulón Ady Endre is képviseltek. E gondolat jegyében fogant századunk első évtizedeiben Lukács György filozófiája, az egyetlen magyar filozófusé, aki – később – nemzetközi ismeretségre és tekintélyre tett szert. (A legenda szerint a közelmúltban a nyugat-európai újságolvasó három magyar nevet ismert: Bartók, Lukács, Puskás.) Már a fiatal Lukács határozottan vitázott a tradicionális magyar elitnek filozófiaellenes fölfogásával, amikor ezt írta: „Ez az attitűd, az abszolútnak ez az előre-megérzése, várása, ez a készenlét: térdre borulni megjelenése előtt, a mélység áhítatának attitűdje – ez az attitűd hiányzott eddig irodalmunkban. De szabad-e azért, mert nem volt, azt is kimondani, hogy nem is lesz, hogy ne is legyen? Hogy az erre való törekvés eleve is gyanús már: nem gyökeresen magyar, németes?” (*Kiknek nem kell és miért a Balázs Béla költészete*, ld. Ifjúkori művek, 706. o.)

A későbbiekben Lukács a világot (ahogyan ő Fichte szavaival megfogalmazta: a „kiteljesedett bűnösség” világát) megváltani látszó marxista mozgalomban és az orosz forradalom nyomán elinduló, utópikus célokat hangoztató kelet-európai társadalmi átalakulásokban vélte megvalósíthatni a maga messianizmusát. Ennek dokumentuma híres és – bár inkább Nyugat-, mint Kelet-Európában – nagy, hatást tett könyve, a *Történelem és osztálytudat*. E mozgalomban ő is, mint

oly sokan mások, egy vallásos jellegű mozgalmat látott, fasizmus és antifasizmus harcában egyenesen a Jónak a Gonosz elleni küzdelmét. (Gondoljunk számos értelmiségi, mint Hemingway vagy éppen Orwell részvételére a spanyol polgárháborúban.) Hogy esetleg az „antifasiszta” Szovjetunió is a gonosz birodalma lehet, az már emez alap-beállítottság miatt sem vetődhetett föl a kommunista vagy csak általában baloldali intellektuelek többsége számára. A veszélyteli szovjet emigrációban élő Lukács csak hallgatott a sztálini terrorról, de a kényelmes amerikai emigrációiban élő Ernst Bloch egyenesen védelmezni látta helyesnek a nagy pörököt. Hiába: „Extra ecclesiam nulla salus...”. Későbbi műveiben (a második világháború utáni korszakban) azután Lukács már afféle harmadik utat – ahogyan fogalmazott, a „tertium datur” lehetőségét – kereste a sztálini és poszt-sztálini rendszer, ill. az „american way of life” világalma között.

Lukács természetesen tévedett. Az ő filozófiai életműve is zseniális töredékek sorozata csupán: hogy Prohászkaival fogalmazzunk, ő sem ragadta meg a klasszikus beteljesedést. A magyar szellemiség fő áramára a reformáció kora óta jellemző tragikus-messianisztikus életérzés – melynek utolsó nagy föllángolása talán a reménytelenül hősies 1956-os népfölkelés volt – manapság, a legkülönbébb illúziók kudarcai nyomán, háttérbe szorulni látszik. (Ennek egyik folyamánként Lukács ma éppen Magyarországon számít leginkább „döglött kutyának”) Az ország nem kísérletezik saját új utak keresésével, egyszerűen vissza- vagy inkább végre el akar jutni Európába. De mit vihet oda magával, ami valóban értékes hagyománynak minősíthető?

A mai Nyugat-Európa egyik égető társadalmi alapproblémája az egységes politikai államok és a multikulturális társadalmak viszonyának kérdése. Nos, a kelet-európai társadalmak, így Magyarország társadalma is, már régóta multikulturális társadalmak voltak – habár persze nem a modern, hanem egy patriarchális értelemben. A magyar kultúra mindig több kultúra, több tradíció szintézise volt. E különböző kultúrák, különböző tradíciók harmonikus együttélését századokon keresztül sikerült megoldani, s éppen napjainkban, az első világháborút követően ráncányszerített békediktátumok, a második világháborút követően ráncányszerített pszeudo- internacionalizmus, majd a gentilista nacionalizmusnak a széthullást követő föllángolásának elmúltja után, új lehetőségek nyíltak meg a térség országainak, s ezen túlmenően Keletnek és Nyugatnak a megbékélése számára.

Amikor e lehetőségek szemléltetésére Karácsony Sándor példáját szeretném föl idézni mint az európai szellemiség megjelenését a XX. századi magyar filozófiai és teológiai gondolkodásban, ezt nemcsak azért teszem, mert Karácsony írásait behatóbban tanulmányoztam,¹ hanem mindenekelőtt azért, mert az ő életművét kiváltképpen alkalmasnak látom a szemléltetésre. Ennek oka pedig az, hogy ő látszólag éppen az ellenkezőre lehetne példa – hiszen egy úgymond sajátos magyar észjárásról beszélt, s 1945 után Kelet-Európa önállóságának kifejtéséről a Nyugattal szemben. A továbbiakban azt kívánom megmutatni, hogy mindezt Karácsony éppenséggel az európai, közelebbről a nyugat-európai szellemiséghez való csatlakozás jegyében tette, s az elemzés során megkísérlem föloldani az így keletkező – nézetem szerint látszólagos – ellentmondást, végezetül pedig az így adódó szemléltető példából valamely általánosabb következtetést is szeretnék levonni.

Nézzük először is azt a filozófiai fogalmi apparátust, amellyel Karácsony dolgozik, s amelynek segítségével fölmutatja az ún. „magyar” és az ún. „indogermán” észjárások különbségeit. Kiindulópontja itt közvetlenül Gombocz Zoltán elmélete, aki a nyelvészetnek Magyarországon egy néplélektani irányt adott, ebben természetesen Wilhelm Wundtot követve. Karácsony később közvetlenül is megismerkedett Ferdinand de Saussure – a modern strukturalizmus megalapítója – elméletével, akinek egyik követőjétől, Charles Ballytól viszont már fiatal korában tanult Genfben. A *Magyar nyelvtan társas-lélektani alapon* ezekből az elméletekből indul ki, a „néplélektan” fogalmát, Karácsony saját elméletének megfelelően, „társas-lélektan”-ra módosítva.

Az emberi tudás területeinek általános fölosztásában Karácsony a neokantianizmus – konkrétan Windelband – elméletét követi, amikor a tudományokat törvényeket-kutató és eseményeket-elmesélő csoportokra osztja, amikor pedig egy másik fölosztást is lehetőnek tart, tudniillik a külső, illetőleg a belső világgal foglalkozókra, akkor emögött a külső és belső tapasztalat kanti megkülönböztetése húzódik meg. (Ld. *A tanulás mesterfogásai* c. írásában.) Egész filozofálásának kiindulópontja pedig, ahogyan ezt a *Magyar világnézet* nagyszabású bevezetőjében megadja, a fichtei „én” és „nem-én” szembeállítás és egyszersmind szükségszerű egymásra-vonatkoztatása, a Fichténél is megtalálható, Descartes-ra történő utalással. Ember-, társadalom- és történelem-képét pedig kifejezetten a modern (XIX.

és XX. századi) filozófusok befolyásolták. Így emberképét mindenekelőtt Sigmund Freud, aki Karácsony szerint azt mutatta meg – s ezért köszönettel tartozunk neki –, hogy „Krisztus nélkül (...) mindvégig állatok maradunk lélekben is” (ld. *A magyarok Istene*, 42. o.). Társadalomképét alapvetően befolyásolta Karl Marx, akinek elméletét behatóan tanulmányozta és tanulmányoztatta tanítványaival is – amint ez mindenekelőtt „A mechanikusan megszervezett társadalom: A radikális mozgalmak üzenete a krisztianizmusnak” c. írásából kiderül, aholis átveszi Marxtól az értéktöbbletről és a konstans, ill. variábilis tőkéről, valamint a túlnépességről és az elnyomorodásról szóló tételeket, ez utóbbit méghozzá az eredeti marxí, nem-gazdasági értelemben (ld. az *Ocsúdó magyarság* c. kötetben, 369 skk. o.). Végül a történelemről való nézeteit alapvetően befolyásolta Oswald Spengler műve, a *Der Untergang des Abendlandes*, általánosságban az emberiség és konkrétan az egyes kultúrák fejlődése vonatkozásában (ld. pl. az Exodus Munkaközösség *A másik ember felé* c. gyűjteményes kötetében) –, amivel Karácsony mondhatni az „Erwachen des Morgenlandes” elvét állítja szembe.

Mint protestáns-református gondolkodó, Karácsony természetesen a reformációs és protestáns tradícióhoz is csatlakozik. Ezzel kapcsolatban mindenekelőtt azt kell látnunk – amiről másutt részletesebben írtam, s így itt nem látom szükségesnek a dologba belemenni² –, hogy a reformáció és az ellenreformáció Magyarországon is, mint sok más európai országban, nem annyira szellemi, mint inkább politikai mozgalom volt. A reformáció és különösen a kálvinizmus Magyarországon a katolikus Habsburg-házzal és a lutheránus német városokkal való szembenállásra szolgált, s amikor az ellenreformáció végbement, ez azért volt viszonylag könnyen lehetséges, mivel a Bocskai-fölkelés után a magyar rendek szabadságai jogilag is tökéletesen biztosítva voltak, s az uralkodóházzal való egyetértés éppen a közös hitvallás révén jutott kifejezésre. Természetesen az olyan nagy egyéniségek – Karácsony nagyrabecsült példaképei –, mint Szenci Molnár Albert vagy Apácai Csere János, igazi szellemi megújulást képviseltek, művük azonban elszigetelt vagy egyenesen elnyomott maradt. Az ellenreformáció után a magyar kálvinizmus súlyosan megmerevedett, mert beledermedt egy gravaminális-ellenállási pózba, s ez sajnos egészen a XX. századig így maradt, amikor is a dialektikai teológia behatolása révén, részben Kolozsvárott, részben Sárospatakon, vagyis a hivatalos–bürokratikus szervezettől viszony-

lag könnyebben függetlenedni-tudó központokban, egy új szellemiség, a modern vallásosság szelleme tört utat magának – legalábbis egy időre.

Karácsony épp ehhez a vonalhoz csatlakozik. Világosan szembeállítja egymással a reformáció történelmi folyamatát és az ennek során létrejött egyházi formákat és formalizmusokat, illetőleg a reformáció, ill. a protestantizmus szellemiségét. Mint írja, „református istentiszteleten lehet római katolikus módon részt venni. (...) Reformátusnak lenni (...) lelkiség kérdése, nem formaké” (*Ocsúdó magyarság*, 293. o., j.). A protestáns szellemiség lényegét Karácsony a szabad egyének vallásosságában, az egyéni hitben látja: „Tehát az egyház az egyéni hiteken épül. Annyi a református egyház, ahány hívő ember hiszi, hogy Jézus a Krisztus.” (*Magyar ifjúság*, 48. o.) És itt megintcsak világosan és társadalmilag is szembeállítja egymással a tradicionális „katolikus” és a modern „protestáns” elvet: „A katolikus és református gondolkodás (...) egyik oldalon az államosítás, központosítás, nyugdíj és fizetési osztályok rendszere, más oldalról a szabad verseny, önálló egzisztenciák, self-made-men sokszor könyörtelen, de mindig friss, fiatalos, áldozatot követelő, de áldozatra kész is, demokratikus, energikus életritmusa és életmodora.” (*A magyarok Istene*, 206. o.)³ A modern katolicizmus, különösen a II. vatikáni zsinat után, jelentős mértékben előrehaladt egy ilyen „protestáns” szellemiség felé – ami sajnos a magyar katolikus egyház vezetésén sem a közelmúltban, sem napjainkban nem igen érződik. És sajnos a magyar református egyház is úgy alakította ki a tendenciájában egyébként jó szándékú „szolgáló egyház” teológiát, hogy e szellemiség nemigen érvényesült benne; napjainkban pedig olyan tendenciákat is fölmutat, amelyeket Karácsony annakidején „sámánkodó, ősi pogány arc” néven jellemzett (*Ocsúdó magyarság*, 292. o.).

Amikor *Nyugati világnézetünk felemás igában* c. hatalmas víziójában Karácsony a modern nyugati ember világát egy átfogó kultúrkritikának veti alá, ezt nem azért teszi, hogy e világot a múltba forgassa vissza, hanem azért, hogy megújítsa. Ezért olyan fontos számára Karl Barth elmélete, valamint a találkozás Emil Brunnerral. Egyetértően idézi Brunner szavait arról, hogy „es ist absolut uncalvinisch, ein Calvinist zu sein”. Mint írja: „mióta Brunnert ismerem, jómagam már nem szégyellem olyan-amilyen református keresztyén voltomat” (Id. *A magyarok Istene*, 100–101. o.).

Nem lesz meglepő ezek után, ha – figyelmünket most Karácsonynak a magyar kultúrával foglalkozó írásaira, ill. gondolataira fordítva – azt találjuk, hogy a magyar szellemiség és konkrétan a modern magyar szellemiség köréből mindenekelőtt a főttebb jellemzett eszmevilág képviselőit emeli ki. Karácsony többször is foglalkozott a számára fontos magyar tradíció rögzítésével. Írásaiból egyértelműen kiderül, hogy a legfontosabb életmű az ő számára is – mint oly sokak számára – Ady Endre életműve volt. Mint írja: „Ady az örök ember egyéniségének döbbenetes őszinteségével olyan maradék nélkül jelenti korának hangulatát, hogy azon át e kor világnézete és viselt dolgai, animális élete és transzcendentális víziói is kivetítődnek a jövő számára.” (*A könyvek lelke*, 187. o.) Vagyis Ady költészetét nem redukálja – mint a továbbiakban megtörtént – sem az egyoldalú forradalmi, sem az egyoldalú nemzeti szempont bázisára, hanem a művészi teljesítményt abban látja, hogy amit e költészet fölmutat, az – hogy Lukács Györggyel szóljunk – az ember *egészen* (der Mensch ganz).⁴ És Ady folytatóinak, őutána századunk nagy magyar költőinek, Kosztolányi Dezsőt és József Attilát tartja.

Ez határozza meg álláspontját a hírhedtté vált, tragikus, ún. népi–urbánus vitában. Látja, hogy e vitában megbomlik az Adynál még meglévő és József Attilánál újra megtalált egység, európaiság és magyarság között. „De mintahogy mindebben nagyon sokszor nagyon sok az akartság, az urbánusok formái közül sem hiányoznak a magyar formák a nyugat-európaiak mellett, sőt azok rovására sem, azon egyszerű oknál fogva, mert az urbánusok is – magyarok. (...) Az sem tagadható, hogy közben a népiek is bizonyítani szeretnék nyugat-európai mérték alatt is arravalóságukat, (...) ismét csak egy igen egyszerű oknál fogva – hiszen ők is Európában élnek és költenek.” (*A magyarok kincse*, 105. o.) Az igazi szintézist európaiság és magyarság között így azonban leginkább Bartók és Kodály valósították meg: „Van tehát magyar kultúra, mihelyt egyszerre kultúra és magyar.” (*A magyar észjárás* [1939], 186. o.)

Mindennek alapján leszögezhetjük, hogy Karácsony számára ténylegesen nagyonis fontosak voltak a nyugati példák, a nyugati, ahogyan gyakran nevezi, „modern euramerikai” civilizáció és kultúra teljesítményei. Különösen 1945 utáni írásaiból világlik ki ez egyértelműen. Bár ha alaposan megfigyeljük korábbi kultúrkritikai elemzéseit, akkor is azt találjuk, hogy nem egyszerűen a nyugati civilizációs és kultúrelemeknek Magyarországon való megjelenését bírálta,

hanem azt, hogy ez felszínesen, formálisan történt, lényegileg gyarmati jelleggel: úgy vettük át ugyanis a nyugati formákat, -izmusokat stb., hogy ez nem hatotta át az egész magyar kultúréletet, nem volt kapcsolat a kultúra gyökérzete és virágja között. Kant bölcsessége – mondja – a német paraszt bölcsességének tudatosítása és magasabb fokra emelése; nálunk átvesszük mondjuk épp a kantianizmust, de ez nem a magyar nép lelkéből sarjadó filozófia. Utoljára a reformáció idején, Apácai művében volt meg ez a szerves összefüggés a magyar kultúrában. Azóta Magyarország nyugati, német, osztrák gyarmat volt, legalábbis kulturális tekintetben, s a kultúra csak azok kiváltsága volt, akik (mint Indiában a bennszülöttek elit-rétege) e kulturális gyarmatosítás képviselői és kedvezményezettjei voltak. A Karácsony által meghirdetett lelki megújulás, új kulturális reformáció ezt a helyzetet kellett, hogy fölszámolja, hiszen „re- azt jelenti, hogy vissza; reformálni tehát (...) visszamenni odáig, ahol a kezdet van” (*A magyarok kincse*, 99. o.), „mert forradalmat mindig azok okoznak, akik az emberi élet agyonmechanizált bonyodalmas életviszonyai között visszaeszmélnek az ősformákra” (*Magyar világnézet*, 124. o.). Az 1945 előtti helyzetben azonban Karácsony a Nyugattal szemben defenzív módon védelmezte a „magyar észjárás” önállóságát; 1945 után viszont úgy véli, hogy a „magyar” megjelölés általánosabb, egyetemesebb érvényű: az általában vett kelet-európai megújulásnak, egy új, a nyugatit meghaladó kultúrának és civilizációnak a kifejeződése (ld. *A magyar demokrácia* kötet és az „Új Szántás” c. folyóirat írása- it).

És Karácsony itt kifejezetten hangsúlyozza a „civilizatorikus elemek” és a „civilizatorikus kényclem” eljövendő magasabbrendűségét – amit lehet persze naivitásnak minősíteni, de nem lehet azt mondani, hogy a kelet-európai elmaradottság védelmezése volna. Karácsony nem dolgozta ki részletesebben, hogyan is képzelné el e folyamat konkrét kibontakozását. Ami azonban a mai szemlélőt inkább zavarja, az nem ez a hiány – ha ugyan ez tényleg hiány, hiszen például Marx is elutasította, hogy a kommunista társadalomról érdemben bármit mondjon –, hanem a célkitűzés és a várakozás naivitása. Hogyan lehetett a sztálini Szovjetuniótól és annak kelet-európai impériumától várni a Nyugat meghaladását? Pusztán technikai szempontból nézve a dolgot, még csak hagyján, hiszen a teljesítmények rendkívüliek voltak – különösen ha valaki nem láthatta a rendkívüli

árat, amit fizetni kellett érték. De mit lehetett várni a terrortól és diktatúrától?

Attól természetesen semmit – ezt Karácsony is tudta, például amikor föllépett az ilyesfajta, már Magyarországon is jelentkező tünetek ellen. Az ő számára a kelet-európai és konkrétan az orosz forradalmiság megtestesítői Tolsztoj és Makarenko voltak. (Ez utóbbival kapcsolatban azokkal az elemzésekkel értek egyet, hogy bár Makarenko pedagógiáját a sztalini rendszer manipulatív fölhasználta, e pedagógia mégis egészen más, ti. kantianus-transzcendentális irányultságú, és ezt Karácsony is pontosan így érzékelt.) Karácsony egyik tanítványa, Koczogh Ákos közvetlenül kapcsolódik Berdjajev elméletéhez is (ld. *Irodalomtudományunk új feladatai*, Exodus, Bp. 1941, 14–15. o.), és ez sokmindent megmagyaráz: Berdjajev ugyanis az orosz forradalmat és a bolsevizmust egy, Oroszország végső nagy megújulásához vezető, zűrzavaros átmeneti periódusnak tekintette. Karácsony egyetértett Makarenko transzcendens céljaival, de az eszközöket a nyugati, Makarenko által „pedológiaiának” nevezett iránytól tanulta. Ezért szögezheti le ő teljes határozottsággal: „Nekünk, a haladás és reakció mindennapias pörei során, megintcsak jó afelelől értesülnünk, hogy az igazi demokrácia gyümölcse minden időben az autonóm ember, s míg a világ világ lesz, mindig az lesz a reakciós, aki az ember autonómiája ellen véteni próbál, vagy mondjuk talán keményebb szóval, véteni merészel.” (*A magyar béke*, 171. o.) A második világháború utáni forradalmi változásoktól Karácsony valamennyi „másik ember” teljes fölszabadítását remélte.

Az eddigiekben remélhetőleg sikerült megmutatnom, hogy

- (1) Karácsony Sándor filozófiai, teológiai (és persze pedagógiai) műveltsége a nyugat-európai tradíciók és kortárs modern eszmék alapján épül föl, és elmélete belőlük indul ki;
- (2) Karácsony Sándor a magyar, majd pedig általánosabban a kelet-európai „észjárás” és a nyelvben-folklórban megformálódott kultúra védelmezését csak a nyugati szellemi gyarmatosítás ellenében tartotta szükségesnek;
- (3) Karácsony Sándor elméletében tehát csak látszólagos az el-lentmondás a nyugati eszmékhez való kapcsolódás és a keleti kultúra védelmezése között, mely végül abban az utópikus gondolatban oldódik föl teljesen, hogy a kelet-európai civilizáció a nyugat-európainak a meghaladása kell legyen.

Milyen általánosabb tanulssággal szolgálhat azonban nekünk ma Karácsony Sándor példája? Nos, ez talán következik a fõntiekból. Rendre:

1. Jelentõs kulturális teljesítményt nem lehet a nyugati kultúrával szembefordulva, hanem csakis hozzá kapcsolódva létrehozni.
2. Jelentõs kulturális teljesítményt nem lehet ugyanakkor a nyugati kultúra szolgálai másolásával, hanem csakis egy teremttõ kapcsolódással létrehozni.
3. Jelentõs kulturális teljesítményt nem lehet létrehozni a magyar és az európai kultúra szembeállításával, hanem csak a magyar kultúrát az európai kultúra részének és képviselõjének tekintve, a „másik ember”, a másság teljes tiszteletének jegyében.

Ahogy Karácsony fõntebb már idézett tételét némileg módosítva mondhatjuk: „Lesz tehát magyar kultúra, mihelyt egyszerre kultúra és magyar.”

(Bamberg-Sárospatak 1994/95)

Jegyzetek

1. Egy magyar filozófus: Karácsony Sándor, Akadémiai, Bp. 1993.
2. „Reformáció és revolúció (A reformáció társadalmi szerepe, különös tekintettel Magyarországra)”, in Protestantizmus, forradalom, magyarság (Történetfilozófiai tanulmány), Akadémiai, Bp. 1986.
3. Manapság, amikor oly nagy a nosztalgia az egyiptomi húsfőzések iránt, külön érdemes e szavakra figyelni.
4. Az esztétikum sajátossága magyar kiadásában helytelenül „az ember egésze” forma szerepel.

KONCSOS FERENC

MEGTANULNI ÉLNI

(Etika és pánszófia Komensky filozófiájában)

Abstract: (*To Learn how To Live*) (Ethics and Pansophiae in Komensky's Philosophy) Jan Komensky, the Czech philosopher, worked out a monist ethics based on Christian ideology, with which he associated a democratic, concessive pedagogical conception.

The essay shows Komensky's ethics, in which he criticizes contemporary morals, especially the sham moral and the rational moral. Then he explains in his own conception how one can achieve true harmony, where the real and the proper coincide with each other. The man who wandered from the path of virtue can go back to the right way only with the help of pansophiae; this is the only way to find the destination marked out for him. Thus, everybody has to be taught everything.

Kísérletek új erkölcsi világrend megalapozására

Már a középkorban Ágostonnál felmerült a *kinyilatkoztatás* erkölcsi tartalmának összhangba hozása egy *ésszerűségen* alapuló erénytannal és a hagyományosan meggyökeresedett morállal. A reneszánsz gondolkodás ezt a törekvést túl is haladta. A fő probléma most már nem az egyeztetés, hanem annak a kérdésnek a megválaszolása, hogy vajon egyáltalán szükséges-e a kinyilatkoztatás az erkölcs megalapozásához. A problémafelvetést a középkor és újkor határán megjelenő erkölcsi válság indokolta. A társadalomban olyan változások indultak el, amelyek következménye a rendi értékek megrendülése lett. Érvényét veszítette a rendi társadalomban általánosan elfogadott *egy* értékrend, az *egy* értékrendet kodifikáló *egységes* erénytáblázat, amit *egy* erkölcsi tekintély szankcionált. De nemcsak a

társadalmi folyamatok okozói az erkölcsi zavarnak, hanem egy másik fontos tényező is, nevezetesen az egyéni öntudat kialakulása. A valóság változásai következtében megjelenő erkölcsi válság megoldására az erkölcsi gyakorlatban a hagyományos keresztény erkölcsi értékek mellett megjelentek az udvari és a polgári morál értékei, amelyek már alapjaiban eltértek a keresztény értékrendtől.

A válságból való kilábaláshoz próbált sajátos módon hozzájárulni a morálfilozófia is. Új módon vetette fel a *mit kell tenni?* kérdést, mert a valóságos gyakorlat azt mutatta, hogy az „erkölcsi rend” visszaállítása nem lehetséges sem a régi hagyományok visszaállításával, sem egy új egységes crénytábla szerkesztésével. A reneszánsz gondolkodás elvetette a statikus embereszményt, s ezzel együtt a boldogságetikát. A dinamikus emberfogalomhoz a szabadságetikát társította, amely arra a felismerésre épült, hogy a *boldogság nem végső állapot*. A dinamikus emberre az *értelmes életre* való törekvés jellemző, ami olyan emberi célok kitűzését jelenti, amelyek azáltal adnak értelmet az egyéni életnek, hogy kielégítik az egyéni vágyakat, s egyben illeszkednek az emberiség fejlődésének tendenciájához. Nem determinált többé az egyén sorsa, ahogy Mirandola írja: „Úgy születünk, hogy azzá legyünk, amik lenni akarunk.”¹ A szabad embert az *értelmező etika* nem igazítja el életproblémáinak megoldásában. Ezért az etikában a figyelem középpontjába került a nevelő-önnevelő, vagy terápiás oldal, ugyanis a feladat nem egyszerűen élni, hanem – megtanulni élni: és ebből következik a terápiás oldal túlsúlya. Hiszen most már csak önállóan lehet élni, márpedig a reális célok kitűzéséhez nélkülözhetetlen a tapasztalás. A hogyan kell megtanulni élni kérdésre adható válaszok enyhén szólva is problematikusak. Vajon hogyan tanulhat meg élni az ember? Kitől? Másoktól: nevelés révén, vagy önmagától a tapasztalásból?

Az erkölcs megalapozásához kevésnek bizonyult a tapasztalati valóság megismerése, mert a valóságos emberek valóságos életének vizsgálata nem ad elfogadható választ a fő kérdésre: hogyan lehetséges tisztességes életet élni, ebből következően hogyan kell élni? Megalapozott választ a kérdésre csak úgy adhattak, ha az etikát visszavezették az emberi kezdetekig. Igazi genezis híján azonban – reneszánsztól a barokkig – a bibliai genezishez nyúlt vissza az etika. A genezis mítoszt azonban nem szó szerinti vallásos tartalmában értelmezte, hanem az emberi nemre jellemző tulajdonságokat keresve, az ember örök és általános tulajdonságait tárta fel. Olyan tulajdonságo-

kat hiposztazált, amelyek valóban mindig emberi tulajdonságok voltak amióta ember él a Földön. Így jutott el az emberi természettől a természetes erkölcs fogalmáig.

A természetes alapokra helyezett morálfilozófiák többsége az erkölcsi élet szabályozását ésszerű felismerésre és kritikai belátásra alapozta. A természet rendje és az ész rendje közötti megfelelésből kiindulva a racionális etika a természetben ésszerű egyetemes, és megváltoztathatatlan törvényeket vélt megtalálni. Az elveszett erkölcsi rendet racionális, természettudományos törekvésekre alapozva visszaállíthatónak hitte. Élni tudni tehát: az észrendhez igazodni, a világrendhez igazodó célokat kitűzni és megvalósítani. Ez a szabad akaratából cselekvő ember életprogramja: az önmegvalósítás.

Az ész autonómiájára épülő és a kinyilatkoztatás igazságát megkérdőjelező racionális erkölcsfelfogással ellentétben egy másik irányzat az ész rendjét is az érzelmi forrásokhoz vezette vissza. Az emocionális etika szerint „a természet nem valami kívülről hozzánk szóló, ésszerű vagyis egyetemes és változhatatlan törvények rendje, hanem inkább az emberiség elveszett paradicsoma, s a morál éppen a bennünk lévő olthatatlan vágyódás utána”.² Az emocionális etika előbb teológiai, majd metafizikai indíttatású lett, később a fölvilágosodás korában pszichológiai irányt vett, az etikát pszichológiává tette.

Az emocionális etika képviselője a 17. században *Jan Amos Komensky* (1592–1670) cseh filozófus, akinek gondolkodása a barokk sajátos jegyeit viseli magán. A keresztény hagyományok megerősítésére törekedett, de ugyanakkor a modernség elkötelezett híve is volt. Magát Bacon követőjének tekintette, filozófiájában igen nagy szerepet szánt a tapasztalásnak. Etikai koncepciója is a tapasztalásból, a valóságból indul ki, a „van”-tól közeledik a kell felé. Monista etikai álláspontot képvisel, melyben a van és kell természete megegyezik. A tapasztalás azonban nem a külvilág érzékszervi elsajátítását jelenti Komenskynél, hanem a világ lényegének megtapasztalását, amelyhez elengedhetetlen az, hogy az ember önmagába forduljon, mert az igazi valóság csak az ember bensőjében tárulhat fel. Az érzéki valóság vizsgálatából azt a következtetést vonja le, hogy az erkölcsös magatartás alapjai pusztán az emberi tudásból nem vezethetők le.

Ugyanis ha az érzéki valóságra tekintünk, ott rendet nem találunk, csak a látszatok szintjén. Ha a lényegig hatolunk, az ember

világában csak diszharmoniót lelünk. Ha az ember a summum bonumot, a legfőbb jót a *külső* valóságban keresi, az élet célját és értelmét nem fogja megtalálni. Etikai alapállását „A világ labirintusa és a szív paradicsoma”³ című satirikus írásában a maga korában nem szokatlanul fejtette ki. A mű 1623-ban született, vigasztalásnak szánta szörnyű tragédiákon és szenvedéscken átesett embertársai és önmaga számára: életének valódi célját megtaláló embert, a világ bárminő csapásai sem rendíthetik meg. Az írást többször átdolgozta, csiszolgatta, de alapvető koncepcióján nem változtatott.⁴ Sem a szokásokon, látszatokon alapuló, sem az ésszerűségen alapuló erkölcsöt nem fogadta el, bemutatván emberhez nem méltó voltát és ellentmondásosságát. Sem egyik, sem másik nem vezet el az igaz bölcsességhez, az értelmes élethez.

A látszat embertelen valósága

A reneszánsztól egyre népszerűbbé váló udvari morált bírálja elősoronban. Az udvari morál külsőségekben bár fenntartja a keresztény erkölcs normáit, lényegében azonban eltér a keresztény szeretetmóraltól. Az erkölcsi megítélés alapja külsődlegessé lett. A cselekvés esztétikuma az értékelés alapja, amely mögött embertelen szándékok nemcsak meghúzódhattak, hanem szinte szükségszerűen megvoltak. Akik ezt a morált követik – Komensky szerint az ő korában az emberek többsége –, „önmagukból kilépve” a világban, meg a világ dolgaiban próbálják megtalálni a legfőbb jót, csalódnak az életben. A látszatok rabjai lesznek, életük legjobban Mirandola szavaival írható le, mondván: minthogy tisztelet övezett, »nem tudtuk, hogy hasonlóvá lettünk az ostoba baromhoz».⁵ A pusztán külsődleges javakat kereső emberek küszködései nem boldogságot eredményeznek. Ellenkezőleg, csak szenvedést, kínt. Az életük merő hasztalanság. A külső világ tényeitől irányított ember nem önálló, nem szabad akaratából kitűzött célokat követ. Élete nem több mint bolyongás a világ útvesztőjében, „labirintusában”, ahonnan önjerejéből képtelen kijutni. Minden ember olyan életmódot *szeretne*, „amelyben minél kevesebb (...) a gond és törtetés, s minél több a szemlélődés, a béke, a lélek derűje”.⁶ Elérni azonban nem képes, mert élete a sorsra, a végetre van bízva. Választás nélküli sorsát a *vakszerencse* irányítja születésétől a haláláig. Az életbe érkezéskor mindenki „*utasítást* kap” hivatására vonatkozóan, amit fogadhat örömmel vagy szomorúsággal, de meg

nem változtathatja. Sorsa szükségszerű, más lehetősége nincs. A külső cselekvésmintákat követő ember igazi arcát csak önmaga ismeri, más emberekhez való viszonyában *képmutató*. Ebben a világban az ember megelégszik a látszatokkal, az „igazi emberre” nem is kíváncsi senki. Elfogadja a valóságot olyannak amilyen. Aki a látszatok mögé is tekint csak az láthatja meg, hogy a szituációkhoz igazodó „szép álarcok” mögött nem is emberek, de szörnyek, állatok rejtőznek: önzők, állhatatlanok, kevélyek, felfuvalkodottak, törtető – írja Komensky.

A *boldogságot* ebben a világban gazdagság, élvezet, dicsőség jelenti. A szerencsejavarok közt az első helyen álló *gazdagság* felé törekszik mindenki. Aki eléri, annak viszont inkább teher, béklyó, mert iriggyé, bizalmatlanná, embertelenné teszi az embert.⁷ Az *élvezetek* kergetői sem találnak kielégülést, sőt egyre olthatatlanabb vágyat éreznek. Végül a szórakozás csömörben, a szerelmi gyönyör a nemi betegségek kínjaiban végződik. A világ *dicsősége* ideiglenes: világhíresség, halhatatlanság nem időtálló értékek: emezt a közvélemény ítéli oda, amaz addig tart, amíg a papír el nem szakad, amelyre feljegyzik.

A *munkába* fektetett *szorgalom* is hiábavaló, a küszködés hasztalan. A munka sem folyamatában, sem eredményét tekintve nem szolgálja az ember tökéletesedését.

A különböző konkrét tevékenységek lényeg felőli vizsgálata is az emberi élet „elrontottságát” igazolja.⁸ A rend látszata mögött mindenütt teljes a diszharmónia. A *házasok* élete önként vállalt rabság, közös nyomor. A *család* boldogtalan. A szülők áldoznak gyermekeikre, de nem tudják őket helyesen nevelni, tisztességtudás híján a gyerekek gyötrik szüleiket. Boldogtalan a gyermekes házaspár, de még boldogtalanabbak a gyerektelenek. A sikertelen házasság a halálnál is rosszabb, mégis aki kimenekült belőle, újra önként magára veszi e terhet. A házasság a tökéletes diszharmónia: benne még az öröm is bánatra fordul. A *kézművesek*, *kereskedők* gyötrődnek, de gazdaggá csak kevesek lesznek. Sorsuk a nyomor: vagy a munka vagy a kockáztatás súllyeszti őket nyomorba. A munka csak a test javát szolgálja, ellenére van a lélek képességeinek. De szörnyű helyzetük nem tudatosul bennük. Még az élet tragikus eseményei sem döbbsentik rá őket életük értelmetlenségére. A *tudósok* munkája nem az emberi szellem csillogását szolgálja. A tanulás a lélek építése helyett a test gyötrése, eredménye vajmi kevés. A értéket nem az eleven

szellemi képesség jelenti, hanem a tárgyasult tudás, a könyvek gyűjtése és írása. Az empirikus kutatás nem gyarapítása a tudásnak, inkább a korábbi ismeretek felhígítása. A tudósok nem együttes kutatásra törekszenek, vitáik üres civakodások. Ami a tudomány egészére igaz, jellemzi a tudományágakat is. A *pragmatikusok* szavakon lovgolnak; a *retorikusok* az igazságot és hazugságot egyformára festik; a *költők* nem a valóságot mondják (költik); a *dialektikusok* magyarázzák a világ lényegét, de cselekedetük eredménytelenek; a *természet-tudósok* a lényegig nem jutnak el, csak a jelenségekig; a *metafizikusok* – az egész létet képesek átfogni, s „különválasztani a dolgok anyagiságát”; a *matematikusok* eredményei haszontalanok; a *mértan-tudósok* „a kör négyszögesítésén” fáradoznak; a *földmérők* nem ismernek egységes mértéket; a *muzsikusok* rendezik a hangokat, de nem jön ki belőle harmónia; a *csillagászok* a csillagoknak parancsolnak, de azok nem engedelmeskednek nekik; a *csillagjósok* akár csillagok nélkül is jósolhatnának, oly „sikerescsek” a jóslataik; a *történet-tudósok* mindegyike másként látja a múltat; az *etikusok* és *politikusok* magasztalják a jót, de szívük a rosszhoz vonzódik; az *alkimisták* eredménye ellenkező: eltékozolják amit keresnek (aranyat és az életet); a *rózsakeresztesek* szektája tudja a világ titkát, de nem árulja el; az *orvosok* gyógyítása még nagyobb fájdalmat okoz; a *jogtudomány* törvényei csak kevesek érdekét szolgálják; a *kitüntetett tudósok* a tudomány alapjait sem ismerik.

A világi hatalomhoz kapcsolódó hivatalnokok az igazság érdekében kénytelenek korruptnak lenni, a katonák az élet megjobbítása nevében életük árán is életet oltanak ki; a *nemesek* nem is emlékeznek rá előjogaikat miért kapták.

A vallás is visszajára fordult. Egyetlen vallás sem szolgálja az ember lelki üdvét. Még a kereszténység is eltávolodott eredeti céljától: nem működik az egyesítő közösség, a ceremóniák lettek lényegessé, nemcsak a hívek, hanem papjaik is a külsődleges békét és az anyagi jólétet keresik. A vallás ugyanúgy az anyagi világot szolgálja, mint a világi foglalatosságok.

Az „elbódult értelem” e szörnyű világban mindent rendben valónak lát. Pedig nemcsak az életük, a *haláluk* is rettenetes e világ lakóinak. A *halhatatlanság* hamis tudatában nemcsak az életet veszik semmibe, a halállal sem foglalkoznak. Bár a halál mindenkit figyelmeztet (betegségekkel, szenvedéssel) az életre, senki sem veszi komolyan. Mindenki a saját dolgát végzi: közömbösen a halállal szem-

ben, mondván: senki sem kerülheti el, jöjjön amikor jönnie kell. A halál mindenkit könyörtelenül lenyilaz. A *kegyetlen halált* azonban *maguk* az emberek *idézik elő*, mert idő előtt csak az hal meg, aki mértéktelenségével, állhatatlanságával, kíméletlenségével, paráznságával önmaga okozza értelmetlen halálát.

A szokások világában nincsen rend, csak spontaneitás. A látszatok mögé tekintő értelem a világban nem talál állandóságot, csak túl gyors változásokat, haszontalanságokat és nyomorúságos véget. A földi bölcsesség csúcán az ember *kétségbeesik* a világ dolgai felett. Aki csak a külsőségeket vizsgálja, akár elégedett is lehet ezzel az étellel. Aki azonban a lényegyet keresi, az *öröm* helyett ízetlen nevetgélést, *bölcsesség* helyett telefirkált papírlapokat, *beteljesülés* helyett csak véletlen boldogságot talál. Az értelem mindenütt *fájdalmat* és gyűlöletet vesz észre. Az értelemre támaszkodó ember rádöbben, hogy nem csak az egyes ember, hanem *az egész emberi nem nyomorult*, a világ bölcsessége áttatás. A külsőségekből kiindulva az értelem nem jut el az igazsághoz.

A természetes ész ellentmondásos valósága

A világ látszólagos rendje az emberi bölcsesség szemszögéből merő diszharmonia. A szokásokhoz és látszatokhoz igazodó ember élete értelmetlenségét felmérni sem képes. A „természetes ész” fényénél ez az élet ésszerűtlennek, erkölcstelennek mutatkozik. De vajon képes-e rá az emberi bölcsesség, hogy az elrontott világrendet helyreállítsa? Komensky válasza szkeptikus. Az ész megpróbál egy ésszerű világrendet megfogalmazni és ehhez akarja a valóságot hozzáigazítani. Másképpen szólva az ész nemcsak azt előfeltételezi, hogy képes megállapítani a helyes világrendet, hanem a valóság helyes átalakítását is magára vállalja. Komensky felsorolja az észerkölcs által megállapított erényeket. Először azokat, amelyek kivétel nélkül minden emberre vonatkoznak: szeplőtlenség, figyelmesség, okosság, meggondoltság, kedvesség, buzgóság, bátorság, rátermettség, türelmesség, engedelmesség, valamint olyanokat, amelyek az egyes rendekhez tartozók erényei: igyekvés, szeretet, dolgosság, éleselméjűség, vallásosság, igazságosság, bátorság.⁹ A hirdetett erények és a valóság ellentmondását az ész a való világ zavaraira vezeti vissza, amelyek az összes rendekhez tartozó embereknél megmutatkoznak. A zavarok oka az ész szerint: az általános hitszegés, álnok-

ság, ravaszság és mindenféle megtévesztés, vagyis az erények működésének hiánya egyfelől, a negatív értékek másfelől, amelyek ellentmondanak az ésszerű cselekvésnek: részegség, fősvénység, uzsora, paráznaság, kevélység, kegyetlenség, restség, henyesség és mások.

A hiányosságok számbavétele után a valóság ésszerű átalakítása egyszerűnek mutatkozik. Megvalósulása „a világ aranykorának” visszatértét jelentené. Az ésszerű rend azonban a gyakorlatban csődöt mond. Komensky amellet érvel, hogy az ész a világban nem egységet, hanem csak ellentmondásokat talál, vagyis az egyértelmű értékrend egy részekre szakadt világban, az egymástól elszakadt közösségek és egyének világában nem valósítható meg. Különböző ésszerűségek csapnak össze, amelyek közös tartalomra nem hozhatók. Az ész rendjét megvalósító ember nemcsak benne él a labirintusban, nemcsak bolyong benne, hanem ő maga építi is ésszerűségének ellentmondásával. Komensky ironikusan tárgyalja a világ ésszerűsítésének folyamatát.¹⁰

Az igazságot, az egyértelműséget kereső ész minduntalan antinómiákba ütközik. Ha a megítélés szempontja változik, az erény bűnbe csap át és viszont. Hasonlók a jelenségek, de ellenkező értékeket *képviselek*. A kapatosság – írja – hasonlít a részegséghez, takarékoság a fősvénységhez, a kamat az uzsorához, a szerelem a paráznasághoz, a komolyság a kevélységhez, a szigorúság a kegyetlenséghez, a jólelkűség a restséghez és tovább – a korábbi negatív erények új köntösben új tartalmat hordoznak. Egyértelműség híján a való világ erénytelenségei nem küszöbölhetők ki általában.

De ugyanez a helyzet a rendek vonatkozásában is. Minden rendű emberek új kiváltságokat szeretnének maguknak, amelyek ésszerűen beláthatók bár, de nem valósíthatók meg egy másik ésszerűség miatt. Minden rendhez tartozók a világrend érdekében a *tekintély* helyreállítását követelik. A nevek elé biggyesztett címek a lényegi viszonyokon nem változtatnak: mindez csupán „néhány kaparintás a papiroson”.¹¹ A *szegények* az ésszerűtlen egyenlőtlenséget akarják megszüntetni. Bár ez ésszerű lenne, de ellenkeznék a világ azon törvényével, hogy bőség és nyomor egymás nélkül nem létezhetnek. Az „értelmes” kompromisszum lehetővé teszi, hogy aki nem henyél, elvileg kijuthasson a szegénység állapotából. Ez azonban távol van a polgárság *egyenlőség* eszményétől. A *szorgalmasok* az igazságosság érdekében a rendet abban látnák, ha munkájuk nem függne a vakszerencsétől, de a szerencse és véletlen a világból nem iktatható ki. A

tudósok a látszathalhatatlanság helyett igazít akarnak: gyakorlatilag kivihetetlen. Az *urak* a felsőbbbségek nevében könnyítést kérnek: az „ésszerű” könnyítés, hogy saját ügyeiket másokkal intéztessék el. A *dolgozó* rendek jogtiprásra panaszkodnak: uraik kegyetlenül bánnak velük, ami az urak szerint a jobbágyok engedetlensége miatt szükséges. Az „ésszerű” kompromisszum: mivel a világ rendjéhez tartozik az uralkodó–alávetett viszony, a dolgozók próbálják meg feletteseik jóindulatát megszerezni és a maguk javára fordítani. A *közügyek intézői* az írott törvények tökéletlenségére panaszkodnak. Emiatt nem lehet tökéletes rendet teremteni. Nem igazságtalan tettről van itt szó, hanem arról az ellentmondásról, hogy ami az egyik vonatkozásban igazságos, a másikban igazságtalan lehet. Így a tudatosan igazságosságra törekvő akarat is feloldhatatlan ellentmondásokba ütközik. A törvények nem képesek egyszerre az egyén javát és a közjót is szolgálni. Végso soron az ellentmondás nem szüntethető meg. A közakarat lehet az a *hivatkozási* alap, amely egyben az erkölcsiség mértéke is. Ez pedig az állammorálba torkollik. Az állam törvényei, mint a közakarat kifejeződései döntik el, hogy mi a jó és mi a rossz. Valójában az állam, amely a közakarat kifejezője, nem képes a magánélet szféráját eredményesen befolyásolni. Szabályokat elrendelhet, de ezek érvényesülését a magánszférában nem képes kontrollálni, ezért az erkölcsi kérdéseket olyan problémákká redukálja, amelyek állami módon kezelhetők. Ezzel azonban az eredeti problémát nem oldja meg.

Az ésszerűség nevében a *férfiak és nők viszonya* a legnehezebben rendezhető, hiszen e viszony alapja az érzelm. A nők a férfiak hatalma ellen láznak, a férfiak engedetlenséggel vádolják a nőket. Az ész rendje szerint a természet elsőbbséget adott a férfiaknak. Ez megőrzendő, de fenntartásokkal, amelyek egyik nemet sem elégítik ki. A nők igénye a kormányzásra csak azt az „ésszerű” kompromisszumot, baráti kiegyezést eredményezheti, hogy a férfiak kikérk a nők tanácsait, cserébe a nők a hagyományos munkamegosztás szerint házi kormányzatukat megerősíthetik. Ha ez az „ésszerű kompromisszum” nem jönne létre, lelepleződne a világ vezetésének a titka: hogy a férfiak igazgatják a közösséget, a közösség a nőket, a nők a férfiakat”¹² – jegyzi meg ironikusan Komensky. Következésképpen a nők panasza ésszerűtlen lenne, hiszen ők kormányozzák a férfiakat, miközben a férfiak hatalmát panaszolják fel maguk felett.

Az ész bölcsessége tehát nem rendet teremt a világban, ellenkezőleg, a különböző nézeteket vallók szembenállását eredményezi, és konfliktusokat az ész nevében a legésszerűtlenebbül. Az egyetlen igazságot megtalálni vélő ész nevében fellépők a különálló véleményeket képviselőket kegyetlenül kínozzák, nézeteik megváltoztatására kényszerítik. A tudás növekedése nem teszi jobbbá az embereket, hanem kegyetlenebbekké, gonoszabbakká, sőt fanatikusokká. Az élet az ész világában sem emberségesebb.

Következésképpen itt és most a *halál* sokkal szörnyűbb az ember számára, mint a szokások világában. A haláltól mindenki retteg, mert a természetes ész semmit sem tud arról, mi vár az emberre a halál után, bár abban biztos, hogy a halálnak be kell következnie. Komensky megmondja: „én aki már letéptem a bódulat szemüvegét és tisztára töröltem a tekintetemet, előrehajolok, amilyen messzire csak tudok és lenézek, és látok ott iszonyatos sötétséget, amelynek emberi értelem nem hatolhat el sem az aljára sem a szélére, s amelyben nincs egyéb, csak (...) kimondhatatlan borzalom.” Majd eltűnődik: „szerencsétlen emberiség, ez a te végső dicsőséged? Ilyen-e a befejezése ennyi nagyszerű tetteidnek? Ez-e a célja a tudományodnak és a változatos bölcsességnek, amellyel kérkedsz? Ez-e a kívánt béke és nyugalom oly sok megszámlálhatatlan munka és fáradozás után? Ez-e a folyton ígért halhatatlanság?”

A világ bölcsessége, Komensky szerint és a biblia szerint is a hiábavalóság. A végkövetkeztetést onnan meríti: „Látom, hogy Igazságosság helyett *Igazságtalanság* uralkodik, Szentség helyett pedig *Förtelmesség*. Figyelmességetek *Bizalmatlanság*, Okosságtok *Ügyeskedés*, Kedvességetek *Hízelkedés*, Igazságtok *Tettetés*, Buzgóságtok *Dühösség*, Bátorságtok *Vakmerőség*, Szerelmetek *Paráznaság*, Dolgosságtok *Rabszolgaság*, Éleselméjúségetek *Feltételezés*, Vallásosságtok *Álszenteskedés* stb. Ti akarjátok-e igazgatni a világot a mindenható Isten helyett? Hiszen minden cselekedetet az Isten ítéletre előhoz, minden titkos dologgal, akár jó, akár gonosz legyen az. Én pedig útra kelek és hirdetem világszerte, hogy senki ne hagyja magát elkábítani.”¹³

Az igazi valóság: a harmónia

A transzcendenciát az immanencia kedvéért elhagyó reneszánsz ember vágyik a harmóniára, de ezt sem a világban, sem önmagában

nem leli. Komensky szerint ez az „elrontott természet” az emberi tudomány, emberi tudás segítségével nem hozható helyre. A transzcendencia nélküli immanenciában, a külső világban csak a felszín, a jelenség mutatkozik meg. A külső világban szemlélődő ember a „való világ” foglya marad, mert csak a jelenséget tapasztalja. Komensky szerint olyan ez, mintha valaki az órát nem lényege, az időmérésre való alkalmassága alapján választaná ki, hanem pusztán külső alakjára és díszítésére figyelné. A transzcendenciától eltávolodott ember „midőn ember akar lenni, az ember ékességeire, külső díszekre jobban figyel, mint a lényegére.”¹⁴

Az emberi lényeg a transzcendenciához való visszatérés nélkül nem ismerhető meg. A természetes ész képes az Abszolútum megtalálására, ha a transzcendenciát nem az immanencián kívül keresi, hanem belátja, hogy a transzcendencia benne van az immanenciában. Az önmagába forduló, szubjektivitásába visszavonuló „megtért” ember az isteni megvilágosodás fényénél rádöbben, hogy ő maga nem más, mint Isten temploma. Megtapasztalja, hogy a „való” és „kellő” világ azonos természetű, hogy a harmónia megvalósítható. Ha az ember „.... visszavonul szíve hajlékába s ott egyedül az Úristennel lakozik, (...) megtalálja az igazi, tökéletes békét és boldogságot.”¹⁵

A lényeg megismerése, a való és kellő világ egysége *élményszerűen* tárul fel az előtt, aki az isteni megvilágosodás fényénél tekint a világra. Komenskynél az élmény nem maga a megismerés mint Platónnál, nem is előzi meg a megismerést mint a középkori keresztény filozófusoknál az istenélmény, hanem a reneszánsz hagyományokat és Bacont követve nála is az emfázis tárgya maga az immanens világ. „Ez az élményszerű filozófia »veszi vissza« Istent a világba. Komenskynél is a panteizmuson fordul meg az élmény és megismerés viszonya. Az élmény nem előzi meg a megismerést, nem is egyidejű vele, nem is felette vagy mellette áll, hanem „a megismerés az, ami az élményt kiváltja”.¹⁶ Tökéletesen megmutatkozik ez az alábbi idézetben, amelyben Isten szól az őt megtaláló emberhez: „Fiam, én két helyen lakozom, a mennyekben, az én dicsőségemben s a földön, az alázatos szívben. Azt akarom, hogy mostantól fogva neked is két hajlékod legyen: az egyik e helyütt itthon, ahol ígércsem szerint én is veled vagyok, a másik nálam a mennyekben...”¹⁷

A világ bölcsességén túllépő ember azt tapasztalja, hogy a *valóság* éppen az ellentéte annak, ami a látszatok világában *van*. Az abszolút valóság rendje maga a *kellő* rendje is. Az immanenciához

ragaszkodó ember az igazi valóság ellentétét tapasztalja: „A világban mindenütt vakságot és kábultságot, itt ragyogó fényt észleltem; – írja – a világban álnokság, itt igazság; a világ csupa rendetlenség, itt mindenütt tökéletes rend; a világban szűkölködés, itt bőség; a világban rabság és szolgaság, itt szabadság; a világban minden fáradságos és nehéz, itt minden könnyű; a világban mindenfelől súlyos bajok fenyegetnek, itt teljes biztonság vesz körül.”¹⁸ Az abszolút valóság maga a harmónia. A megismerés váltja ki azt az élményt, hogy a világ csodálatos: benne végtelenség, mozgás, célszerűség, fejlődés, harmónia van. Komensky mechanikus világképe a tökéletes harmóniát mutatja. A hit és értelem fényénél az ember meglátja a világ tökéletességét és lényegét. Komensky ezt a következőképpen írja le: „Úgy láttam magam előtt a világot, mint valami nagy-nagy óraszerkezetet, mely különféle látható és láthatatlan anyagokból tevődött össze, mindazonáltal üvegszerűen átlátszó és törékeny volt; ezer, sőt sok-sok ezer kisebb-nagyobb oszlop, kerék, korong, horog, fog és rovátka látszott benne, ahogy mind mozgott, járt keresztül-kasul egymáson, hol csendesen, hol különféle zúgással, zörgéssel. Az egésznek a központjában állt a legnagyobb kerék, a láthatatlan főkerék, amelytől valamely *kifürkészhetetlen módon* az összes többiek ama változatos mozgása eredt. Mert e kerék szelleme hatott át és irányított mindent; nem tudtam ugyan teljesen felfogni mi módon történt ez, de hogy valóban így történt, azt nagyon világosan és tisztán láttam. Módfelt csodálatosnak is találtam, és módfelt tetszett is, hogy bár az összes kerék szüntelen forgott és kerülgette egymást, sőt a fogak, rovátkák, de a kerekek meg az oszlopok is kibicsaklottak, kidőlték helyükből, az egész mozgás mégsem állt meg soha, mivelhogy ama titokzatos irányításnak valami különös módján mindig minden ismét a helyére került, pótoltatott.”¹⁹

A világ titokzatos irányítója, Isten, akinek akaratából történik minden a világon. Az embert is Isten irányítja, de ez az irányítás nem abszolút determinizmus, hanem maga a szabadság: „Isten nem úgy parancsol mint rabszolgának, hanem gyermekeiként szólít engedelmességre, azt akarván, hogy engedelmeskedve is *szabadok és kötetlenek* (az én kiemlésem K. F.) legyünk.”²⁰ A szabad ember önként vállalt elkötelezettsége „annyi mint uralkodni”. Az isteni „teljes jogrend” szemben a világ törvényeinek sokaságával csak néhány parancsolatot tartalmaz, aminek a lényege „két szóban” összefoglalható:

„mindenki szeresse Istent mindenek felett, és oly őszintén kívánja a jót felebarátjának mint önmagának”.²¹

A helyes útról letért ember az igazi kereszténységben találhat újra vissza Istenhez. Komensky tehát keresztény erkölcsöt akar, de ez nem korának külsővé tekintélyerkölccsé vált erkölcsét jelenti, hanem visszatérést a keresztény erkölcs eredetéhez, ahol az erény belső szándékból, elhatározásból fakad, nem pedig az egyházi szankcióktól való félelemből. Az igazi, a belülről fakadó erényeket gyakorló „igazi” keresztények élete maga az öröm. Még a szenvedéseik is örömmre fordulnak, semmiben nem szenvednek hiányt, megtalálják lelkük békességét. Számukra a halál nem szörnyűség, mert tudják, hogy testük békében nyugodhat.

A világban meglévő – de az ember számára meg nem valósult – harmónia Komenskynél „az Istennel egyesült szívek öröndetes állapota. Ez az állapot azonban „inkább csak mint *eszménykép* van leírva, nem pedig ahogyan minden választottban mutatkozik”.²² Az eszményképből következően *az élet feladat*. A „szív paradicsomát” az találja meg, aki Isten utasítását követi. Komensky Istennel mondatja: „A földi dolgokat, míg a földön élsz, használd, a mennyekben lelj örömet. Légy hozzám engedelmes, állj ellen a világnak és a testnek, s küzdj ellenük; bensődben őrizd a tőlem kapott bölcsességeket, külsődben a tőlem rendelt egyszerűséget; a szíved beszéljen, a nyelved hallgasson; felebarátaid nyomorúsága iránt légy érzékeny, a magad sérelmeit viseld fásultan. Lelkeddél engem egyedül szolgálj, testeddel, akit tudsz, vagy akit kell; amit rád rakok viseld; a világgal szemben légy tartózkodó, hozzám mindig készséges; a világban testeddel élj, bennem szíveddel. Ha így cselekszel, elnyered a boldogságot.”²³

Az Istenhez visszatalált, önmagára talált ember visszakapja életének elveszett értelmét. Komensky felfogása szerint az ember végső célja nem ebben a világban van, ezért a tökéletes boldogság nem itt érhető el. A boldogságállapot elérése helyett az ember földi életének célja az értelmes élet, értelmet adni az életnek. Az életcélok ugyanakkor az individuum saját igényeit is kielégítik. Az értelmes élet olyan célokat jelent, „amelyek mindig újakat szülnék, de melyek részleges elérése, illetve megközelítése azt a bizonyos örömmérzetet kelti, mely a boldogság jellemzője. Persze az értelmes életben az a bizonyos tartós örömmérzet az élet végső tanulsága, végső összefoglalása: nem mond ellent a kétségbeesés, elkeseredés, sőt reményvesztettség pillanatainak vagy állapotainak sem. Ebben az értelemben

minden élet »boldog« élet, még akkor is, ha korai pusztuláshoz vezet” – írja Heller Ágnes.²⁴ Ugyanígy gondolja Komensky is. Az értelmesen élni annyi, mint megtanulni élni. Az ember az élet és halál határához érkezve mondhatja csak el, hogy megtanult élni. Komensky szerint Isten azokat szólítja el a világból, akik a feladatukat bevégezték és méltók arra, hogy továbbléphessenek a „mennyei akadémia” magasabb osztályába. Mindenkinek magának kell tehát megtanulnia élni, de szükséges az élni tanuláshoz hozzásegíteni az embert, hogy fölfedezze és kibontakoztathassa a benne rejlő harmóniát. Az ember önnön harmóniájának megvalósításához elengedhetetlen az egész világ harmóniájának, rendjének megismerése. Erre – Komensky álláspontja szerint – csak a pánszofia segítségével képes. Ezért etikai álláspontjához optimista pedagógiai program kapcsolódik. Ez a pedagógia program, ellentétben a középkori oktatással *hasznos*, mert a megtanult ismeretek arra szolgálnak, hogy az ember az legyen, aminek lenni kell: *Isten képmása*, maga a harmónia. Az értelmes élet tehát valóban erkölcsi érték.

A pánszofia az ember számára a szabadságot nem mint állapotot adja meg, hanem a szabaddá válást mint folyamatot teszi lehetővé. A szabaddá válás kísérője a boldogság, amely mostmár nem önérték mint az antikvitásban. Mint az emberi tevékenységet kísérő jelenség, nem választható el a tevékenység folyamatától.

A pánszofiatól a pánharmóniáig

Az ember „véglegesen végső célja”, hogy hasonlónak váljék Istenhez – írja Komensky, azaz legyen tökéletes. Az emberi valóság azonban ennek az ellenkezőjét, a tökéletlenséget mutatja. A valóság tökéletlenségét három okra vezeti vissza. Az első, hogy az emberiség történetében a rend visszaállítására tett kísérletek eleve kudarcra voltak ítélve, mert minden változtatás csak *részleges* volt: mindig a világ legrosszabbnak ítélt részét akarta megjavítani. A második, hogy a változtatáshoz nem találták meg a tökéletes *eszközt*. A harmadik ok pedig, hogy a változtatás megmaradt a nagy szándékoknál. A *békeség hiánya* ellentéteket, az ellentétek erőszakot szültek: nem a *rend* jött létre, hanem fokozódott a zavar.

Komensky modern gondolkodó. A változtatás szerinte csak gyökeres lehet, általános és mindenre kiterjedő „panorthosis”. A radikális változtatás első feltétele, hogy nemcsak az egyes embert, hanem

az egész emberiséget meg kell változtatni, mert csak így lehet elérni, hogy mindenki mindenben a tökéletességig juthasson, tudjon bánni a világ dolgaival, más emberekkel és az Istennel, minden boldogság forrásával. Az egész emberiség megreformálásának sikere három dolog megjavításának sikerén nyugszik. Ezek: a filozófia, a politika és a vallás.

A *filozófiának* elsődleges szerepe van a rend visszaállításában, mert az a feladata, hogy megalkossa a dolgok rendjét úgy, ahogyan a makrokozmoszban van. A korabeli filozófia az *agy világosságával* kell hogy vezesse el az embert az Istenhez azáltal, hogy *megismerteti* az emberrel Istent és önmagát. A régi „álfilozófiák”, amelyek elvesztették hasznosságukat, kénytelenek lesznek visszavonulni. Az új filozófia a felvilágosult polgár filozófiája: általa a polgár „ismeri az egész állam részét és részecskéjét, berendezését és törvényeit, és bárhová megy, bármit vesz észre, azonnal fel tudja ismerni, hogy helyes-e az a dolog vagy sem, hogy helyesen végzik-e a különböző dolgokat, vagy sem”. Az új filozófia általános, összefüggő – nem feltevésck, hanem – igazságok rendszere, amely megfigyelésen alapszik. Megjelenése nem szünteti meg minden régi érvényességét. A megújított filozófia, az *örök igazsághoz* kapcsolódó eszmék segítségével segíti az embert a világ dolgainak megítélésében. A filozófia tehát eszköz a világ helyes megismeréséhez. A tökéletes filozófia a *dolgok természetességén* alapszik. A dolgok természetes vizsgálata az értelem, az ész és az isteni kinyilatkoztatás segítségével lehetséges. Az igazi filozófia az embert belsőleg az értelem vezetésével, külsőleg a teremtetett dolgok helyes megismerésével, valamint belsőleg és külsőleg a kinyilatkoztatással tanítja a tökéletességre, mégpedig három *eszközzel*: a *természettel*, ami a nyersanyag, a velünk született *eszmék* összegyűjtésével, ami a „csiszolt építőanyag”, valamint a *szentírás* pontos fordításával, ami a legtökéletesebb eszköz. Így lesz a filozófia az igazi bölcsesség szeretete.

A filozófia mellett az új rend megteremtésében a *politikának* is hasonlóan fontos a szerepe, mert ez vezeti el az embert mint mikrokozmoszt a makrokozmoszhoz hasonló rend törvényeihez, azaz a politika *békét* tud teremteni a maga rendjével.

A *vallás* feladata, hogy az embert felemelje önmaga fölé, sőt mindenek fölé, az isteni örökkévalóságig, mégpedig úgy, hogy már itt a földön hasonlóvá legyen az Istenhez – írja Komensky. A vallás dolga, hogy istenszeretetet és istenfélelmet teremtsen.

Valamennyi terület átalakításával az ember Istenhez hasonlatossá válik: a *filozófia* segítségével az ember „szemmé” válik, „amely mindent lát, megkülönböztet és megítél”, így *ismerni* fogja a jót és rosszat. A *politika* révén az ember az „összehangolt citerához” lesz hasonlatossá, amely a harmóniát szólaltatja meg, azaz a tények rendezésével csak a jót fogja *akarni* és nem a rosszat. A vallás révén az ember „mágnessé” lesz, miáltal „tisztá szívvel” erősen és buzgón fog *serénykedni* a jó kiválasztásában és a rossz elutasításában.

A *legmagasabb rend* eléréséhez nem elég tehát a filozófia, a bölcsesség szeretete, magát a bölcsességet, *pánszofiát* kell elérni. Nem elég a politika, *pánarchiára* van szükség, amely az egész *világ rendjét* fenntartja, és nem elegendő a vallás, hanem *általános vallásra* van szükség, amely *isteni erényekkel* minden módon Istenhez köt minden lelket.

Az emberi teljességet, amit az antik filozófusoktól kezdve a reneszánszig bölcsességnek neveztek, Komensky a filozófia, politika és vallás egységében látja megvalósulni. A reneszánsztól kezdve ugyanis a bölcsesség mint érték kategória átformálódott, mert megszűnt a megismerés és gyakorlat egysége. Kapcsolatuk közvetetté vált. Bölcsnek lenni Komensky korában már nem jelenti a mindentudást, hanem egy mesterség tudását, vagy a tudományok valamelyikének ismeretét, azaz szaktudást. A sokoldalúság hiánya aggasztja Komenskyt. „Olyannyira ritkák a mindentudók (pánszofikusok) és akik mindent megtanultak, hogy már csodaszamba veszik a sokat tudókat, a polihisztorokat is.”²⁷ A tudományok elhatárolódnak egymástól, anélkül, hogy a közös, biztos alapokat figyelembe vennék. A természet dolgaiban való elemi jártasság hiánya arra a feltételezésre alapozódik – írja –, mintha az emberi szellem nem lenne képes mindent felfogni. „Ez annyit jelentene, mintha Isten az embert, a dolgok urát a dolgokhoz rosszul viszonyítva teremtette volna. Nem állíthatom, hogy az ember mindenben kiváló lehet; arról azonban meg vagyok győződve, hogy az lehetséges és szükséges, hogy tudjon mindent, ami szükségleteihez kell, sajátos hivatásában pedig annyira kiváló legyen, amennyire minden átlagember lelki tehetséggel rendelkezik.”²⁸

A megismerés és praxis kapcsolatának hiányát fogalmazza meg, mondván, hogy „a tudományok a mindennapi élet gyakorlatához sem alkalmazkodnak”. A tudást senki sem igyekszik a gyakorlatban alkalmazni. A tudósok „az erény művelésének szorgossága tekinteté-

ben (...) eléggé ritkán előzik meg a tudatlanokat, az ügyes cselekvésben pedig többnyire felülmúlják amazokat”.²⁹

Komensky véleménye szerint a pánszofia lenne az eszköz ahhoz, hogy a bölcsességben újra egyesüljön megismerés és praxis, mert az igazi megismerés válik lehetetlenné azáltal, ha a kutató a világ valamely részét kirekeszti látóköréből. Az egész ismerete nélkül minden részeredmény megkérdőjelezhető. A pánszofia az egyetemes módszer, amely „nyilvánosságra hozza a lét egész harmóniáján keresztülvonuló rejtett, *változatlan és legyőzhetetlen igazságot*. Komensky Descartes-al együtt azt vallja, hogy úgy kell a dolgokat vizsgálni, hogy „az igazság fényes világossága kiderüljön, a kétségek eloszoljanak, az ellentmondások szövevényei szétszakadjanak, a tévedések kiküszöbölődjenek.” „Ez csak akkor történhet meg – írja –, ha a minden felett szétszóró igazság sugarai egy sugárban futnak össze, ha az érzékeknek, az értelem világának és az isteni kinyilatkoztatás területének minden dolgában ugyanaz a szimmetria valósul meg”.³⁰

Komensky kifejti, hogy a pánszofiának a természetből kell kiindulnia, de az igazságot csak az „írás” segítségével foghatjuk fel, amely megmutatja, hogy Isten mit milyen célra teremtett és fog teremteni. Az így kapott ismereteket a pánharmóniába kell illeszteni: „a legnagyobbat és legkisebbet, a legmagasabbat és a legalacsonyabbat, az elsőt és utolsót, a láthatót és láthatatlant, a teremtettet és teremtetlent.”³¹ Miután az ember a mindentudás segítségével feltárta a világ (makrokozmosz) titkos rendjét, ebből kiolvashatja az ember (mikrokozmosz) rendeltetését.

Az ember mint harmónia

A pánszofia módszerével feltárul a makrokozmosz titkos természete. Komensky szerint az ember „kicsinyített világ”, amely össze-sűrítve mindent felölel³² ami a nagyvilágban a makrokozmoszban található. Mint azt már korábban bemutattuk, Komensky a makrokozmoszt mechanikusan értelmezte, ahol minden, mint a fogaskerekek kapcsolódnak egymáshoz. Ahogyan a világban minden benne van, az emberbe sem vihető be semmi kívülről, „hanem csupán arra van szüksége, hogy feltárjuk és továbbfejlesszük azokat a sajátosságokat, amelyek kifejeletlen állapotban vannak jelen benne, és szükséges, hogy rávilágítsunk mindegyik lényegére”.³³ A velünk született hajlamok kérdésében Komensky a modern felfogást fogadja el, de a

hajlamok eredetének magyarázatában a bibliai genezishez tér vissza. Genezismagyarázatában megmutatkozik a reneszánsztól a barokkig terjedő időszak antropológiáinak jellemző sajátossága, az analógiás következtetések alkalmazása. A világ jelenségeit a kinyilatkoztatással magyarázza, és viszont. Sokszor egészen naiv analógiákat teremt, de ezek nem befolyásolják következtetéseinek értékességét a „megtanítani élni” feladat szemszögéből.

A világ teremtésekor Isten a dolgokat pusztá szavával hozta létre, az ember azonban nem egy a világ dolgai közül, hanem kitüntetett lény. Isten „mintegy saját ujjaival alkotta meg, saját lelkéből lelket lehelt bele”. Az ember teremtése tehát különleges aktus, amely azt mutatja, hogy az ember a legvégső, legfüggetlenebb és legkiválóbb teremtménye Istennek. Isten társa az örökkévalóságban, aki az ember használatára alkotta az eget és a földet. Az ember isten helytartója itt a földön, a teremtett dolgok közt, és dicsőségének hordozója is, és *azzá is kell lennie*.

Az „Éden kert” – Komensky szerint – a mindenség kicsinyített változata volt, amelyben a teljes isteni bölcsesség tökéletes tudása nyilvánult meg. Az ember az *értelem* birtokában akarata segítségével különbséget tudott tenni, és választani jó és rossz közt. Komensky a bűnbeesést a tapasztalatok hiányával magyarázza. Ha az első embernek lett volna tapasztalata arról, hogy a kígyó nem képes emberi nyelven beszélni, a kísértés eredménytelen maradt volna. Az értelmes, de tapasztalatlan Ádám vétkével az ember elvesztette a testi gyönyörűségek édenjét és vele együtt a lelki örömök édenjét is, amely önnönmaga volt. A bűnbeesés után – kis időre – Isten az embert elbocsátotta kegyelméből. De nem örökös az Isten büntetése: a visszájára fordult világból van kiút: Isten előkészítette az örökké tartó boldogságot, amit egykor az ember elveszített. Fiát, Krisztust küldte el, hogy megváltsa az embert. Van tehát lehetősége az embernek az „elveszett paradicsomba” való visszatérésre. Romlottsága tehát nem lényege, csak járuléka nemének.

A tapasztalás révén feltárt emberi természet vizsgálata egyértelműen azt mutatja, hogy az ember *végső célja ezen a világon kívül* esik. Ezt elsősorban az *értelem* mutatja. A földi élet azonban más bizonyítékokkal is szolgál erre.

1. Az embert alkata nem teszi tökéletessé: testi létünk: a pusztá lét, érzékelés, értelem, szellem igazolja, hogy az ember szubsztanciális lény, benne megtalálható a szubsztancia fejlődésének min-

den fokozata. Az életnek a legmagasabb fokát az előző fokozatok korlátozzák. A teljes kibontakozás itt a földön nem lehetséges. Ugyanakkor egész életünk azt mutatja, hogy minden ami történik velünk, vagy amit teszünk, *más cél miatt van*. Az egész élet úgy mutatkozik, „mint bizonyos lépcsőfokok(!) egymásutánja, (...) jöllehet mind magasabb fokra hágunk, a legmagasabbat mégse találjuk meg soha”. Az ember kezdetben semmi, alaktalan, okatlan tömeg. Tökéletes fokozatosságokon keresztül egyre magasabbra jut, ennek ellenére semmiben nem leli meg itt a földön a végső határt. Még a halál sem jelent végső határvonalat. A haldoklók példája mutatja, hogy a gyenge testben is töretlen az értelem. Az ember egy haldokló láttán azt gondolja: „hogyan történik itt egyéb, minthogy egy jövevény keres kiutat omladozó viskójából”.³⁴

2. Az ember élete az *anyaméhben* kezdődik: itt kapja az ember az életet kezdetleges mozgási képességgel, majd a születés után a *földi élet* következik. Az élete második területe: a mozgást, érzékelést és az értelem csiráit adja az embernek. Az élet első két szakasza Komenskynél mechanikai hasonlattal: egy *műhely* képét mutatja, *ahol az ember jön létre*: az anyaméhben a *test*, hogy alkalmas legyen a következő életre, a földön az értelmes *lélek* készül fel az örök életre. Az *élet értelme* tehát ez a *fölkészülés*, és ahogy korábban már jeleztük, ezért az élet hosszúsága nem érték. Isten akkor szólítja magához az embert, amikor lelke alkalmassá válik az örök életre. Az élet harmadik szakaszában éri el az ember a tökéletes teljességet.³⁵

A földi élet előkészület az örökkön tartó életre. Komensky három bizonyítékot hoz fel erre, amit egyéb esetekben is a leggyakrabban alkalmaz. Először *önmagunkra* tekintve látjuk, hogy életünk fokozatos előrehaladás, mert minden előző folyamat a következőnek készíti elő az utat. Másodszor a *látható világ* olyan szerkezetű, hogy lehetővé teszi a testi és lelki gyarapodást egyaránt az egyén számára, de az emberiség számára is, hiszen csak egy férfit és nőt teremtett, és megáldotta a szaporodás képességével időt biztosítva a fejlődésre. Harmadszorban a *Szentírás* is bizonyítja, hogy „minden az emberért van, még maga az idő is. Addig tart a világ, amíg a kiválasztottak száma betelik.” – idézi a többi között a fenti gondolatot a Jelenések Könyvéből.

Az örök életre való felkészülés feltételei adva vannak az egyes emberben és az egész emberiségben. A feladat megvalósításához Isten az embert vele született képességekkel ruházta fel, amelyeket élete folyamán ki kell bontakoztatnia. Az ember egész élete nem más, mint önkibontakozás. Azáltal, hogy az ember *eszes lény*: képes megérteni mindazt, ami a világmindenségben létezik. De nemcsak megismerésre képes, hanem *uralkodásra* is, mert „mindent a megfelelő törvényszerű cél alá rendel és hasznosan a saját szükségleteinek kielégítésére fordítja”. Az ember azért van, hogy példaképének tökéletességét itt a földön megjelenítse. A *képzettség, erény és vallás* csírái tehát *természettől* fogva megvannak az emberben. Ez azt jelenti, hogy az emberben az isteni bölcsesség mutatkozik meg. Minden a végső célért van. Isten a célhoz eszközöket ad, sőt ösztönzést is a cél megvalósításához. „Az ember a *dolgok megértésére, az erkölcsök összhangjára és Isten mindenek felett való szeretetére* született és rendeltetett” – ez Komensky számára minden további bizonyítás nélkül nyilvánvaló.

A képzettség, erény és vallás egysége a feltétele az emberi harmónia kibontakoztatásának. Ezek révén érheti el az ember – a kép más – az eredetit, az isteni tökéletességet, a mindenhatóságot. Komensky szerint a tapasztalat révén az emberben is feltárható a *mindenhatóság*. Megismerés, erkölcs és vallás az egysége a mindenhatóság bizonyítéka. Az ember végtelenül nagy a *megismerésben*. Ez bizonyítja, hogy alkalmas a dolgok megértésére: „Oly mérhetetlen befogadóképességű az emberi értelem, hogy feneketlen mélység gyanánt tűnik fel a megismerés terén.”³⁶ Az emberben minden benne van, amit kifejleszthet magától – ez is mindenhatóságát jelzi. Valamint az, hogy a léleknek testi szervek állnak rendelkezésére a látható világ dolgainak megismeréséhez. De nemcsak az érzékelés szervei születnek velünk, hanem a tudásvágy is. Az ember lelke „üres tábla” születéskor, ezért tanítással arra minden helyesen felvázolható (rossz nevelés esetén helytelenül). Az értelem – akárcsak Locke-nál – olyan „tabula rasa”, amelyre *határtalanul* lehet írni. A lélek mindent képes befogadni amit a világegyetem tartalmaz: ehhez testi szervünk az agyvelő.

A megismerés mechanikusan folyik Komensky szerint: az érzetek *lenyomatot* hoznak létre, amit a lélek az agyba vés be: amely befogad, elraktároz és vissza is *tükröz*.

De nemcsak a megismerőképeség, hanem az *erény magva* is benne van az emberben. Az erkölcs maga nem más, mint a harmóniára törekvés. Márpedig ez emberi jelenség, amit a tapasztalat igazol. Egyrészt minden embernek gyönyörűséget okoz a harmónia, másrészt az ember maga az összhangzás önmagával és másokkal.

A *vallás* természeti gyökerei a *képmásra* vezethetők vissza. Az embert vágyai és ősforráshoz vonzzák, hogy azt kellőképpen és tisztán megismerje. Az emberben adottak tehát a harmónia megvalósításának feltételei. Az ember a makrokozmosz tükröződése, és működése is megegyezik a makrokozmosz működésével. Komenskynél a mechanikus makrokozmosz mechanikusan megvalósul az emberben, mint mikrokozmoszban. Az egyes emberben megnyilvánuló összhang is mechanikai jellegű. Mint ahogyan a makrokozmosz is mechanikus szerkezet, az ember is az „óraszerkezethez” hasonlóan működik. A *test* a mozgás kiindulópontja. A *szív*: az élet és a cselekvések forrása, a *súly* azonban, mely létrehozza ezt a mozgást az *agy*, amely idegek – mintegy kötelékek – segítségével megindítja és féken tartja a többi kereket: azaz a tagokat. Így jött létre a test tökéletes működése, amelyhez a lélek mozgása kapcsolódik. A *lélek* mozgásaiban az *akarat* a vezető kerék: mozgató súlya pedig a *kívánságok* és *indulatok*, amelyek az akarat elhatározást „ide-oda billentik”. A mozgást lezáró és csukó *fék* az *értelem*, amely kimeríti és elhatárolja, meddig terjedhet az ember mozgástere. A lélekben végbemenő minden mozgás a „vezető kerék” mozgásának van alárendelve. Az emberben tehát a tökéletes isteni rend minden vonatkozásban felfedezhető, ebből következően meg is valósítható.

Az ember eredendően nem rossz, ellenkezőleg – maga a harmónia. Az „isteni természet” helyett az eltévelyedés állapotában az embert járulékos tulajdonsága, a *gonoszság* akadályozza a harmónia felé haladásban. Az ember „elromlott” természete Isten kegyelmével és bizonyos eszközök segítségével megjavítható. Mint ahogyan valamely híres mester műhelyéből kikerülő óraszerkezetet, vagy hangszert nem ítélünk rögtön használhatatlannak ha elromlott vagy lehangolódott, ugyanígy az embert is vissza lehet téríteni az eredeti rendeltetéséhez.

Az elromlott természetű ember megjavítható, ha a helyes eszközöket és módszereket megtaláljuk hozzá. Az embernek kötelessége keresni a megoldást, mert Krisztus óta, az „új Ádám” gyermekei alkalmasak az *örök igazság* magvainak befogadására. Ahogyan min-

den dolog könnyen visszatér eredeti állapotába, az ember is képes természetének megfelelően *bölcsé, erkölcsössé* és *szentté* válni.

Komensky derűs optimizmust sugárzó monista etikai álláspontja szerint az embert a „kellő helyére” és helyes állapotába lehet hozni a didaktika, a tanulás *technikája* révén. A didaktika nála olyan egyetemes mesterség, amely segítségével mindenkit mindenre, gyorsan, biztosan meg lehet tanítani, amellyel szilárd ismeretet lehet nyújtani. A halandóságáról és örökkévalóságáról megfélekezett ember romlottságának „megjavítására az égvilágon semmi hatásosabb út nincs az ifjúság helyes nevelésénél”.³⁷ Az értelem, erkölcsösség és vallás csíráival született ember tanulással, gyakorlással, imádkozással kiteljesíthető. Komensky szerint Isten az ifjúkort rendelte arra, hogy emberré válják, gyakorolja az erényt. Ezért van az, hogy az *önálló életkezdés* időpontja az embernél a legkésőbbi.

A rendelkezésre álló időt az embernek hasznosan kell eltöltenie. A *megtanulni élni* olyan feladat, amely Komensky szerint a neveléssel kezdődik. Az ifjúságot nemre és korra való tekintet nélkül kell nevelni. A nevelés csak akkor érheti el a célját, ha rendszeres, ha hivatásos tanítók végzik, ha közösségben történik, ahol egymástól példát és ösztönzést kapnak a neveltek. A természet rendje azt követeli, hogy a nevelés az iskolában folyjon, mert *az iskolák a humanitás műhelyei*: arra oktatnak, hogy mindenki megtanuljon élni, hogy mindenki igazán emberré válhasson. Az iskolai nevelés azért lehetséges, mert „minden ember ugyanazon magasztos céllal született”,³⁸ nevezetesen, hogy *hasznosan* töltsse el az evilági életet. A nevelés, az egyéni élet helyes vezetésének feltétele, mert ezáltal „mindenkinek meglesz a kellő tárgyi ismerete a gondolkodáshoz, kiválasztáshoz, igyekvéshez, sőt a cselekvéshez”. Komensky fontosnak tartja, hogy „hadd legyen mindenki tisztában azzal, hogy mire törekedjék az életút minden cselekvésével és célkitűzésével; hogy milyen korlátokat szabjon ezeknek, és hogyan töltsse be ki-ki a maga hivatását”.³⁹ A boldogság, amelyre Isten teremtette az embert, a gyönyörűség élvezete, nemcsak testi gyönyör, hanem lelki boldogság, amely Istenből, a külvilágból és önmagunkból ered. Az Istenben való boldogság a *jámborság*, a boldogság legfelsőbb foka, mikor az ember megnyugszik, „és az örök élet előízét élvezzi”. A dolgokból fakadó boldogságot a dolgok szemléletéből idézi elő a megismerés élménye: „semmi sem kellemesebb az életben, mint a *bölcsesség* titkait kutatni” – írja. Az önmagunkból fakadó boldogság az *erény*: a jó lelkiismeret, mely alapján

az erényes ember helyes belső világa folytán kész mindarra, amit az igazság rendje megkövetel.

Ahhoz, hogy minden ember eljuthasson a boldogsághoz, mindenkit nevelni kell. Mindenkinek meg kell adni az esélyt, hogy méltón készülhessen fel a jövőre, mert Istennél – Komensky szerint – nincs „személyválogatás”. Mivel a megismerés a feltétele a szeretetnek és a boldogságnak, minden egyes ember számára biztosítani kell azt a „mankót” amelyre támaszkodva eljuthat önmagához: mert „nem világos előttünk az – írja –, hogy az isteni gondviselés milyen hivatást szánt ennek van annak az embernek”.⁴⁰ A megtanulni élni feladat első része, hogy a *nevelés* révén az emberi élet célját felismerhesse, megtalálhassa mindenki. Mindenki számára legyen világos, hogy „nem önmagunkért születtünk, hanem Istenért és felebarátainkért, azaz az egész emberi nemért”.⁴¹ Az ember ennek birtokában az embereknek használni és segíteni igyekszik életével, amelyet *szolgálatnak* fog tekinteni. Az erkölcsös élet feltételeinek megteremtésével „kedvező helyzetbe kerülnének a magán- és közügyek, ha valamenynyien össze is akarnánk fogni a közös jó érdekében, és ki-ki a másinak segítségére sietni, ahol csak mód van rá”. Komensky szerint az ember önerejéből erre nem képes: „csak azok fogják tudni és akarni, akiket megtanítottak erre”.⁴² A neveléssel megvalósítható a megtanulni élni feladatának első része. De ezután kezdődik az igazi feladat, megtanulni élni nem másoktól, mások által, hanem a saját tapasztalatainkból, önmagunktól, amely egész életre szóló program. Megtanulni élni az élet és halál határán lehet. Amikor Isten elszólítja az embert – a tragikus halál kivételével – jelzést kap arra, hogy elérte a tökéletesedés azon fokát, amely alkalmassá tette az örök életre, a végső cél megvalósítására.

Az élet Komensky szerint örök nyugalanság, a transzcendenciától elfordult ember számára „sem az ég sem a föld, sem a pokol nyugalmat nem ad”.⁴³ A halál révén az Istenhez való visszatérés adja meg az örök megnyugvást. Megtanulni élni: felkészülni a tökéletességre, mert Komensky szerint van örök igazság, örök megnyugvás, örök béke és örök boldogság. A világ erre figyelmeztet. Segíteni kell az embert, hogy eljusson a felismeréshez, hogy meg kell tanulnia élni, erre a feladatra adatott az egész élete.

Jegyzetek

1. Giovanni Pico della Mirandola: Az ember méltóságáról. In: Reneszánsz etikai antológia. Gondolat, Bp. 1984. 216.
2. Prohászka Lajos: A mai élet erkölce. Universum Kiadó, Szeged. 20.
3. Johan Amos Comenius: A világ útvesztője és a szív paradicsoma. Bibliaiskolák közössége, Bp. 1990. II. kiadás. Fordította: Dobossy László és Magyar Judit. I. kiadás: Magyar Helikon, 1961. Az első nyomtatásban megjelent magyar fordítás: Rimány Istvántól származik, 1805-ben jelent meg Pozsonyban. (A továbbiakban: az 1990-ben megjelent kiadásra hivatkozunk.)
4. Vö: Dobossy László: Komenskyvel a világ útvesztőjében. Filológiai Közlöny, 1960. VI. évf. 3–4. sz. 369–383.
5. Mirandola: Id. mű. U. o.
6. Comenius: A világ útvesztője ... 13.
7. Vö: U. o. 120–122.
8. A látszatmorál leírása a VIII–XXIV. fejezetekben, amelyet röviden ismertetünk. A világ útvesztője ... 32–133.
9. U. o. 140–141.
10. Lásd: u. o. 143–158.
11. U. o. 147.
12. U. o. 152.
13. Komensky a Bibliából a Prédikátorok Könyvéből idéz. Préd. 2. 16.
14. U. o. 52.
15. U. o. 7.
16. Heller Ágnes: A reneszánsz ember. Akadémiai Kiadó, Bp. 1967. 294.
17. Comenius: A világ útvesztője ... 171.
18. U. o. 174.
19. U. o. 175–176.
20. U. o. 180.
21. U. o. 181.
22. U. o. 11.
23. U. o. 204.

24. Heller Ágnes: Id. mű. 226.
25. Comenius: Mindenek elrendezése XII. 8–12. Idézi Vaszkó Mihály: Komensky Ámos János világnézete és pedagógiája. 87.
26. Vö: Comenius: U. o. XII. 4. In: Vaszkó Mihály: id. mű 86.
27. Prodromus Pansophiae 26–27. Idézi Vaszkó Mihály: id. mű 94–95.
28. U. o.
29. Id. mű: 12. p. In: Vaszkó 92.
30. Id. mű: 27. p. In: Vaszkó M.: 95.
31. Vö: Id. mű: 64–69. p. In: Vaszkó 97–101.
32. Comenius: Didactica Magna Seneca Kiadó Pécs, 1992. 55.
33. U. o.
34. U. o. 45.
35. Vö: Id. mű 16.
36. U. o. 54.
37. U. o. 30.
38. U. o. 77.
39. U. o. 80.
40. U. o. 77.
41. U. o. 206.
42. U. o.
43. Comenius: A világ útvesztője és a szív paradicsoma. 205.

FÖLDVÁRI SÁNDOR

DOHOVICS BAZIL – AZ ELSŐ RUSZIN TERMÉ- SZETFILOZÓFUS*

Abstract: (*Basilus Dohovitsh's Philosophy of Nature*) The Subcarpathian, so-called Rusyn culture was not so developed in 18–19th centuries as the contemporary Hungarian or Ukrainian or Slovakian culture. That is because of the greek catholic clergy was the only establishment of the region. It is better and more exact to speak about the 'national movement in Subcarpathia' than to study the 'Subcarpathian enlightenment' which phenomenon had not existed. *Basilus Dohovitsh* was the first author in Subcarpathian Rus' who published his essays in field of a cosmological theory and astronomy in Hungarian in 20th years of the 19th century. He could not accept *Descartes's* cosmology and did not understand *Newton's* mathematical concept of the gravitation. *Dohovitsh* was a corresponding member of the *Hungarian Learned Society* (= the name of the Hungarian Academy of Sciences in that time) and he was one of the most important contributors of the *Hungarian Dictionary of Philosophy* (Buda, 1834th), too.

A magyar kultúrtörténetet is érintő kettős görög katolikus egyházi jubileumra került sor 1996-ban: az ungvári unió háromszázötvenedik, a munkácsi görög katolikus egyházmegye felállításának pedig kettőszázhuszonötödik évfordulójáról emlékezett meg az egyház-, ill.

* A szerző köszönetét fejezi ki az *Európa Intézet*nek, amiért budapesti kutatásait (1994. november 1.–december 31., valamint 1996. május 1.–31. között) ösztöndíjjal és helyszíni szállással segítette; a támogatott kutatás témája „*A ruszín, görög katolikus értelmiség nemzeti megújulása*” volt. – Köszönet illeti továbbá NIEDERHAUSER Emil akadémikust, nem csupán a jelen kézirat lektorálásáért, hanem a kutatómunka során több ízben nyújtott hasznos tanácsaiért.

a szélesebben értelmezett művelődéstörténet.¹ A Kárpátalján élő ruszinok (más terminussal kárpátukránok) számára a tizennyolcadik és tizenkilencedik században a görög katolikus egyház jelentette szinte kizárólagosan az értelmiséget, sőt a mindennemű elitréteget is. Jóllehet a tudományos megállapítások helyességét (szerencsés esetben) nem az aktualitásuk adja, indokolt az egyháztörténet által különös figyelemre méltatott évfordulók kapcsán a magyar művelődéstörténetnek, illetve a kárpátisztikának is megtennie a maga értékelő (és a téma geopolitikai meghatározottságánál fogva újraértékelő) észrevételeit.²

Nem kívánunk a jelen dolgozat keretei között a kárpátaljai felvilágosodás kérdéskörének egészével foglalkozni, mivel ezt megtettük más fórumokon és orgánumban. Így a témakör teljes irodalmát sem itt tekintjük át, hanem utalunk említett munkáink vonatkozó irodalomszemlélő részeire és azok jegyzeteire.³ Nagyon röviden annyit elevenítünk fel a másutt részletezett gondolatainkból, hogy a kárpátaljai ruszin kultúrkörrel kapcsolatban (és nemcsak ezzel kapcsolatban!) meg kell különböztetnünk a ‘felvilágosodás’ és a ‘nemzeti megújulás’ fogalmát. Amíg a tizennyolcadik században a munkácsi görög katolikus püspökség egyházszerkezetének kiépülésével, főként *Bacsinszky András püspök (1772–1806)* működésének eredményeként létrejött és izmosodott a ruszin értelmiség, *amely tehát elsősorban a klérust jelenti*, szélesedett az alap- és középfokú oktatás, addig a kultúra felsőbb régióihoz tartozó filológiai, történettudományi és filozófiai munkák csak a tizenkilencedik század első harmadában jelennek meg.⁴ A tizennyolcadik századot tehát egyértelműen a nemzeti megújulás korszakának, illetve ennek első periódusának foghatjuk fel – ám felvilágosodásról csak a cseh *Josef Dobrovský* hatására megszülető filológia, így *Lutskay Mihály Grammaticája*⁵ az ugyancsak *Lutskay* nevéhez köthető felvilágosodás-kori metodikával művelt történetírás,⁶ valamint a *Ioann Fogarassy*, *Ioann Csurgovics* és a dolgozatunk tárgyát képező *Bazil Dohovics* által reprezentált nemzedékkel kezdődően beszélhetünk. Igaz, *kanti értelemben* még ekkor sem. Ám ha teszünk annyi engedményt, hogy a racionalizmus, illetve a természetfilozófia mint olyan egyáltalán való jelentkezését (beleértve a pusztá reflektálást rájuk) elfogadjuk a felvilágosodás jelének, akkor véleményünk szerint a *Bacsinszky püspök* nevével *fémjelzett, nemzeti intelligencia megeremtését megalapozó korszakot mintegy előfeltételként tekintve, a rákövetkező nemzedék korát tekinthetjük a*

ruszin felvilágosodás korának. Amely természetesen így is megkésett és a környező népekéhez képest nem túl markáns formában köszönt be. A magyar szakirodalomban azonban UDVARI István *a ruszin felvilágosodás képviselőjeként aposztrofálja Bacsinszky András püspök működésének teljes korszakát*; UDVARI azt az álláspontot képviseli, hogy „... a püspök a ruszin felvilágosodás talán leghatásosabb képviselőjének tekinthető. Bacsinszky törekvései kapcsán is beigazolódva látjuk azt a tételt, hogy a felvilágosodást saját dialektikája előbb-utóbb nemzetivé teszi.”⁷ Jóllehet a „felvilágosodás dialektikája” kifejezés Max HORKHEIMERnek és Theodor W. ADORNONAK köszönhetően némiképpen kötött terminussá vált a filozófiatörténetben,⁸ a korszakkal foglalkozó „történeti és művelődéstörténeti tanulmányok” alcímmel kiadott kötet szerzője rendkívül nagy apparátussal sok új adattal járul hozzá a korszak ruszin kultúrájának jobb megismeréséhez. – Az ugyanakkor kemény tény marad, hogy a szóbanforgó korszakban a kárpátaljai ruszin szerzők tollából egyetlen természetfilozófiai munka sem született, az irodalmi termésben pedig egyetlen szerelmes verset sem találunk! Ez nem hipotézis, hanem tény, és tények ellen nem lehet argumentálni. Ruszin Dayka Gáborról vagy ruszin Ányos Pálról nem beszélhetünk. Ezért szerencsésebbnek tartjuk az olasz eszmetörténet magyar szakirodalmában főként SÁRKÖZY Péter és mások által is használt ‘előfelvilágosodás’ terminust.⁹ Ha azonban a ‘nemzeti megújulás’ és a ‘felvilágosodás’ között megfelelően disztinguálunk, és NIEDERHAUSER Emilnek a magyar történetírásban klasszikussá vált modelljét vesszük alapul, akkor az általunk fentebb vázolt, árnyaltabb megfogalmazáshoz jutunk.¹⁰ Mint jeleztük, a nemcsak terminológiai, de ennél mélyebb problémakörrel másutt foglalkoztunk részletesebben. Itt az érdekel bennünket, megjelenik-e egyáltalán bármiféle természetfilozófia a ruszin gondolkodóknál, és ha igen, mikor és milyen jellegű.

Jeleztük, hogy ebből a szempontból Dohovics Bazil munkássága érdemel figyelmet. Az ő írásaiból – a jelen dolgozat kereteire való tekintettel is – kozmológiai felfogását emelve ki, a nevezett szerző pályáját és többi művét igen röviden jellemezzük. Megjegyezve, hogy a Magyar Tudományos Akadémia levelező tagjává választotta¹¹, és a magyar filozófiai életben is helyet kapott, TOLDY Ferenc által is ilyen szempontból értékelt¹² Dohovics filozófiai munkáinak elemzése még fehér folt a magyar filozófiatörténetben. De ennél több. Legutóbb MISLEY Pál foglalkozott életművével,¹³ aki a reá vo-

natkozó irodalom címén *A magyar irodalomtörténet bibliográfiájához* utal bennünket, ám ott csak egyetlen tétel szerepel, éspedig TOLDY már említett, két kiadásban is megjelent méltatása.¹⁴ A latinul és magyarul is verselő, a *Philosophiai Műszótárban* is közreműködő *Dohovics* tehát sem a magyar irodalom-, sem a filozófiatörténet részéről nem kapott még kellő figyelmet.

Életrajzára vonatkozóan a már említett MISLEY-tanulmány adatait nem ismétljük meg. Kiegészítésül: a nagyváradai filozófiai osztályok szerepét még nem elemezte az irodalom. Figyelmet érdemel, hogy a már említett *Lutskay Mihály* is Nagyváradon végezte középfokú tanulmányait, illetve, hogy a 18–19. század fordulóján a munkácsi egyházmegye Nagyváradon tanult papnövendékeinek aránya magasabb, mint bármely más iskolavárosé! Ugyanekkor a nagyváradai életben soknemzetiségű, többkultúrájú szellemi pezsgés figyelhető meg.¹⁵ Figyelmet érdemel továbbá, hogy a teológiát Nagyszombaton, illetve Ungvárott végzi. A tizennyolcadik század folyamán végig, és részben a tizenkilencedik első felében is Nagyszombaté a vezető szerep a munkácsi egyházmegye felsőbb értelmiségének a képzésében, beleértve az egyházi intelligenciát megteremtő püspököket *Bacsinszkyval* bezárólag. A nagyszombati teológia ezt a jelentőségét *Kollonich Lipót* esztergomi érseknek köszönhetette.¹⁶ Akkor veszi át Bécs a vezető szerepet, amikor a *Mária Terézia* által 1774-ben felállított *Barbareum* növendékei a kárpátaljai szellemi élet meghatározó egyéniségeivé válnak.¹⁷ A nagyváradai és a nagyszombati tanulmányok tehát nem pusztán életrajzi adatok, hanem az első kárpátaljai ruszin természetfilozófus olyan szellemi indíttatását jelzik, amely a magyar akadémiai levelező tagsággal is elismert életműhöz vezetett.

Irodalmi munkássága jórészt kéziratban maradt fenn. Publikált versei között latin, magyar és ruszin nyelvűeket is találunk.¹⁸ A már említett *Lutskay*-féle *Grammatica* is tartalmaz egyet, mint ruszin népdalt.¹⁹ Figyelemre méltó, hogy filozófiai műveit részint latin, részint magyar nyelven írta. Utóbbi munkáit a *Tudományos Gyűjtemény*, illetve a *Felső-Magyarországi Minerva* jelentette meg. Vegyük szemügyre az itt publikált kozmológiai, illetve asztronómiai (árapály jelensége) munkáit.

„*A világ alkotmányáról egy lépéssel feljebb, mint Cartész és Newton*” címmel jelent meg a *Felsőmagyarországi Minervában* az az értekezés, amelynek alcíméül a szerző szükségesnek látta megjelölni: „*eredeti gondolat*”.²⁰ *Dohovics* azt veti *Descartes* szemére, hogyha

az égitestek mozgása valamely örvény következménye volna, akkor az örvény elindításához fel kell tételeznünk Isten teremtését. Ámde akkor az örvény felesleges, hiszen ha Istentől származik a kezdő mozgás, úgy Isten bármelyik pillanatban mindig újra fenntarthatja azt. Nem küszöbölte ki tehát *Descartes* Isten létét, márpedig a Természetet önmagából kell megértenünk – vallja a kárpátaljai görög katolikus plébános. A logikusnak induló értekezés *Newton* rendszerének teljes félreértésével folytatódik. *Dohovics* szóhasználatában az olyan központi égitest, amely körül más égitestek keringenek – a *székes*; ami pedig valami körül kering – a *drabant*. Mármost az a probléma lép fel szerinte, hogyha a *drabant* és a *székes* kölcsönösen vonzzák egymást, akkor a *drabant* nem keringene a székes körül, hanem egymásba esnének. Teljességgel érthetetlen e newtoni rendszerben – mondja *Dohovics* –, miért nem esik bele a Merkur Napba! *Mai szóhasználattal élve*: összekeveri a *sebességet* a *gyorsulással*. Az

$$\underline{\vec{F}} = m \underline{\vec{a}}$$

képlet értelmében az erő a gyorsulás irányába mutat, nem pedig a sebesség irányába. Hiszen a *mozgás megváltoztatásához (nem pedig fenntartásához!!)* van szükség erőre. Amint mai középiskolai fizika-tanulmányainknak már a kezdetén tudjuk: minden test megtartja eredeti mozgásállapotát, amíg valamely erő mozgásának nagyságát, vagy irányát (!) meg nem változtatja. A bolygómozgás esetében tehát a tömegközéppont felé mutató erő irányába a keringő égitest gyorsulása mutat – nem pedig a sebessége. (Mai megfogalmazásban: tudjuk, hogy a gyorsulás és a sebesség egyaránt vektorok.) Ezzel e newtoni törvénnyel aligha találkozhatott *Dohovics*, aki a jelek szerint csak távoli hírből ismerte valamennyire – de felületesen – a newtoni rendszert. Annak matematikai alapjairól (nota bene: *Newton* főművének eredeti címe: *A Természet filozófiájának matematikai alapelvei!*) fogalma sem volt. Nem is szólva a tizennyolcadik században erőteljesen fejlődő infinitezimális számításról, azaz mai kifejezéssel élve, a matematikai analízisről. Az 1820-as években már igazán illet tudnia egy természettudósnak, hogy (*mai jelölésekkel felírva*):

$$\underline{\vec{a}} = \frac{d\vec{v}}{dt} = \lim_{\Delta t \rightarrow 0} \frac{\Delta \vec{v}}{\Delta t}$$

tehát

$$\underline{\vec{F}} = m \frac{d\vec{v}}{dt} = m \underline{\vec{a}}$$

azaz a keringő drabant azért nem hull bele székesébe, mert *az erő irányába a gyorsulása mutat, nem pedig a sebessége*. Ehelyett milyen magyarázatot találunk Dohovicsnál? *A gravitáció nála mint valami lelki vonzalom, égitestek közti szerelem jelenik meg*²¹.

„Én egy részről azt teszem fel, hogy a drabant oda-húz a székeshez, máshoz nem; és pedig magától húz, nem is vonatik általa, nem is vonja a székest kölcsönbe. Én hát cselekvő értelemben veszem az úgy nevezett nehézkedést (gravitas) és nálam annyit tész ez, mint oda törekedni, oda húzni, – arányozni = magától a székeshez. [...] Oda húzván a drabant, magátul indul székesé felé, s ezen indultánál fogva egybe is ragadna vele – mint vas a mágnessel, de a székes sebes forgásával egy keringő atmoszférát formál maga körül – Cartész örvényéhez hasonlót mellyben a székeshez indult drabant, arányának [sic!] félretörését (refractiót) szenvedvén, körüljárja a székes testét – hozzá nem férhetvén, és úgy osztán kereng, forog, alább kifejteni, mely különösen.”

Igazat kell adnunk a szerzőnek: eredeti gondolat. Szórakoztatóan eredeti. Másfél évszázaddal *Newton* után. De legyünk igazságosak: a magyar gondolkodásban – ha a magyarul és latinul is író *Dohovics*ot a ruszinhoz soroljuk – szintén nem ment zökkenők nélkül a newtoni természettudomány megértése és elfogadása a XVIII. században. Legalábbis a nem elsősorban természettudománnyal foglalkozók, hanem a literátorok körében – bár alpműveltségükhöz a newtoni rendszer ismeretének a század derekától már (olvasmányaik után) hozzá kellett volna tartoznia.²²

Dohovics ezt követően még egy dolgozatot közölt saját világmagyarázatáról, hasonlóan spekulatív módszerrel.²³ Megérdemli, hogy munkánk terjedelmi korlátainak ellenére is idézzünk ebből egy gondolatot, mivel *a kora (illetve a megelőző évszázad) természettudományával szemben tanúsított értetlensége ellenére, a kárpátaljai műveltség történetében most először üdvözölhetjük az immanens természetfelfogás, a racionális világmagyarázat jelentkezését*.²⁴

„Ha a Természetnek, és nem az Istennek tulajdonítjuk azt a foglalatosságot a világ alkotmányával, mely szerént a küszködések, antagoniák, törekedések, s különbféle változások után önként valahogy eszközöltetik ki az elrendelés [...], úgy meg kell adni a Természetnek, hogy az ő 's járatban foglalatoskodó munkássága organizálással megy végbe.”

A Természet belső rendje – már egyértelműen a felvilágosodás korának gondolkodójára vall! Igaz, hogy csak 1828-ban. Az is igaz, hogy a gravitációval mindvégig képtelen megbarátkozni, s egy későbbi dolgozatában, amely az árapály jelenségét hivatott magyarázni, ismét élesen bírálja a newtoni gravitáció-fogalmat. Kedvenc örvényelméletét veszi elő, és az égitestek forgása által „atmoszférájukban” keltett örvénnyel magyarázza a dagályt. A Hold örvénye belemerül a föld légterébe, és felkavarja a vizeket – állítja *Dohovics*.²⁵

Bár az előadott példák csak illusztráló jellegűek, és nem tértünk ki *Dohovics* társadalomfilozófiai nézeteire, a kárpátaljai felvilágosodás kérdéséhez már hozzászólhatunk. Amint a bevezetőben jeleztük, a felvilágosodás értelmezésére, és a tizenharmadik századi kárpátaljai kultúra jellemzésére itt nem térünk ki. Pusztán annyit jegyzünk meg, hogy az 1848 előtti Kárpátalja **egyetlen (!) természetfilozófiával** is foglalkozó gondolkodója **Dohovics Bazil**. Bár később sem találunk sok filozófiával foglalkozó ruszin értelmiségit, valahol meg kell állapítanunk egy korszakhatárt. 1848-at célszerű kijelölnünk, hiszen nem tágható a vizsgálódásunk a pozitív végtelen irányába, sőt még a huszadik századig sem – ha a *felvilágosodás hatását* keressük. (Bár igaz, hogy például a litván irodalomban éppenséggel a huszadik században jelenik meg Vincas Mykolaitis-Putinas *Oltárok árnyékában* c. regényében az a problematika, amely a francia irodalomban Diderot: *Apáca* c. regényével és ennek kortársaival már kissé előbb jelentkezett.²⁶)

Nem érthetünk egyet a TOLDYtól MISLEYig uralkodó véleménynyel, amely szerint az elszigeteltség lett volna az oka *Dohovics* korszerűtlen gondolkodásának, illetve a művei rendkívül kis arányú publikáltságának. Az okot a gondolkodó ruszin mivoltában találjuk meg: *minthogy ő az első természetfilozófus a kárpátaljai ruszin kultúrkörben, és gyakorló papként kötődik a ruszinsághoz, nem tud és nem akar a görög katolikus, kárpátaljai gondolkodási koordináta-rendszerből elszakadni*. Ami tehát ruszinként új gondolat, az magyaroként már meghaladott. Ez lehet a magyarázat a vázolt kozmológiára

is. Hiszen a *Bajza József* és *Czuczor Gergely* kortársaként és velük együtt kapott akadémiai levelező tagság, a *Philosophiai Műszótár* munkatársi felkérése nem jelent elszigeteltséget, sőt!²⁷ *Dohovicsnak választania* kellett: **vagy** oly mértékben távolodik el a ruszin klerikus intelligenciától, hogy saját etnikuma és hittestvérei már meg sem értik – és ez a szűkebb szülőföldtől való teljes elszakadással járna; **vagy** olyan módon gondolkodik, amelyet a szűkebb pátria szellemi élete is be tud fogadni, emelve így a ruszin kultúra színvonalát – ez pedig a korszerűtlenséget, a magyar szempontból félszázados, európai aspektusban pedig évszázados lemaradást jelenti. Ebben, a ruszin nemzetnevelőnek a ruszin kultúra retardáltságát, a nemcsak magyar, de a szlovák vagy az ukrán kultúrához képest is jelentős visszamaradottságát felvállaló nemes megalkuvásban kell megtalálnunk egy univerzális tehetség viszonylagos elkallódásának, értékéhez képest elfeledettségének okát. Ha nem kötődik a ruszinsághoz, feltehetőleg européer polihisztor lett volna.

JEGYZETEK:

1. FÖLDVÁRI Sándor: *Emlékkonferencia az Ungvári Unió 350. évfordulóján*. Theológiai Szle, 1996. 4. Uő.: *Ugyanarról*, Honismeret, 1996. 4.
2. Korszerű összefoglaló, amely a kárpátaljai görög katolikusok egyháztörténetét felölné, nincs. Máig aktuális HODINKA Antal: *A munkácsi görög katolikus egyházmegye története*, Bp. 1909. A szerző mai értékeléséhez: UDVARI István (szerk.): *Hodinka Antal Emlékkönyv*. Nyíregyháza, 1994. (A Hodinka Emlékkonferencia előadásai.) Klasszikus munka a keleti szláv görög katolikus egyházakról: PELESZ, Julian: *Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom. I–II*. Wien–Würzburg, 1880–81.
3. FÖLDVÁRI Sándor: *A felvilágosodás fordulatának recepciója a kárpátaljai kultúrában*. In: DEBRECZENI Attila (szerk.): *Folytonosság vagy fordulat? A Felvilágosodás–konferencia előadásai*. Debrecen, 1996. 230–239. Csokonai Könyvtár. – FÖLDVÁRI Sándor: *Felvilágosodás és nemzeti megújulás a kárpátaljai ruszin kultúrában*. Magyar Filozófiai Szemle, 40. 1996. 1–3. 53–80.
4. MAGOCSI, Paul Robert: *The Language Question Among The Subcarpathian Rusyns*. Fairview, 1987². TICHÝ, František: *Josef*

- Dobrovský a Podkarpatská Rus.* In: *Josef Dobrovský. Sborník statí.* Praha, 1929. 332–343.
5. A Lutskey-irodalom eddigi legbővebb bibliográfiája, a Grammatica reprint kiadásával: ЛИЗАНЕЦ, Петро: *Основна література про Лучкаю.* In: УО (ed.): *Ммхайло Лучкай: Грамматика слов'яно-руська.* Київ [Kijev], 1989. 35–39. [Ukránul.]
 6. Legújabb elemzése: ДАНИЛЮК, Дмитро: *Ммхайло Лучкай – Патриарх Закарпатської Історіографії.* Ужгород [Uzsgorod], 1995. [Ukránul.] Csurgovics történetírói munkásságára: НЕДЗЕЛЬСКИЙ, Евгений: *Очерк карпаторусской литературы.* Ужгород [Uzsgorod], 1932. 95–96. [Oroszul.] Fogarassyra: MAGOCSY: *The Language...*, 1987². 6–8.
 7. UDVARI István: *Ruszinok a XVIII. században Történeti és művelődéstörténeti tanulmányok.* Nyíregyháza, 1994². 207–208.
 8. HORKHEIMER, Max – ADORNO, W. Theodor: *Dialektik der Aufklärung.* Amsterdam, 1947. [Sic!] Frankfurt am Main, 1969., 1984. – Magyar fordításban is hozzáférhető volt már jóval az általunk fentebb kritikával illetett munka előtt: HORKHEIMER, Max – ADORNO, Theodor W.: *A felvilágosodás dialektikája.* Bp. 1990. – Kiemeljük a jelzett filozófiai iskoláról magyarul is megjelent alapvető monográfiát: TAR Zoltán: *The Frankfurt School. The Critical Theories of Max Horkheimer and Theodor Adorno.* New York-London-Sydney, 1977. TAR Zoltán: *A frankfurti iskola. Max Horkheimer és Theodor W. Adorno kritikai elmélete.* Bp. 1986.
 9. Legújabban SÁRKÖZY Péter: *Katolikus előfelvilágosodás Itáliában és Magyarországon.* In: DEBRECZENI (szerk.): *Folytonosság vagy...*, 1996. 180–201. Korábbiakból: SÁRKÖZY Péter: *Róma szerepe a XVIII. századi magyar kulturális megújulásban.* In: SOMORJAI Ádám: – ZOMBORI István: *A katolikus egyház Magyarországon.* Bp. 1991. 115–127.
 10. NIEDERHAUSER Emil: *A nemzeti megújulási mozgalmak Kelet-Európában.* Bp. 1977. 132–143.
 11. *Vázlatok a Magyar Tudományos Akadémia félé százados történetéből (1831–1881).* Bp. 1881. 6.
 12. TOLDY Ferenc: *Dohovics Vazul.* Magyar Tudományos Akadémia Értesítője, 1850. 130–131. Ua. szöveg: УО: *Összegyűjtött munkái,* 5. Bp. 1872. 267–270.

13. [MISLEY Pál] Пал Мишлєї: *Васил Довхович (1783–1849)*. In: KIRÁLY, Péter (ed.): *Typographia Universitatis Hungaricae Budae 1777–1848*. Bp. 1983. 355–358. [Ukránul.]
14. *A magyar irodalomtörténet bibliográfiája, II*. Bp. 1975. 409.
15. BÁLINT István János (szerk.): *Boldog Várad*. Bp. 1991.
16. Kollonich Lipót egyházipolitikájáról máig klasszikus: MAURER, Joseph: *Kardinal Leopold Graf Kollonich, Primas von Ungarn*. Innsbruck, 1887. Görög katolikusokra: 265–266., 369–380. Ld. még: GYENIS András: *A nagyszombati egyetem nyomdája és az unió*. Bp. 1942. HODINKA Antal: *Papnövendékeink Nagyszombatban 1722-től 1760-ig*. Зоря–Найна, 1. 1941. 1–2. 19–25.
17. PLÖCHL, Willibald Maria: *St. Barbara zu Wien. Die Geschichte der griechisch-katolische Kirche und Zentralpfarre St. Barbara. I–II*. Wien, 1975.
18. Бірчак, Володимир: *Літературні стремління Підкарпатської Русі*. Ужгород, 1937². 75–80.
19. *Заспивай мі, зрзуленько, ку...* In: LUTSKAY, Michael: *Grammatica Slavo-Ruthena...* Budae, 1830. 173. Vö.: TICHÝ, František: *Lidové písně v Luèkajové gramatice*. Науковий Збірник Товариства „Просвіта”, 7–8. 1931. 307–314.
20. Felső-Magyarországi Minerva, 1. 1825. 11. 451–459., uo. 2. 1826. 4. 667–675.
21. Felső-Magyarországi Minerva, 1. 1825. 11. 459.
22. VÖRÖS Imre: *Természetszemlélet a felvilágosodás kori magyar irodalomban*. Bp. 1991. 27skk.
23. DOHOVICS Basilius: *Az egész Világ’ rende tudományosan előadva, a legujjabb Felfogások szerint. Tiszta eredeti munka*. Felső-Magyarországi Minerva, 3. 1827. 5. 1186–1207., uo. 4. 1828. 5. 1681–1695, 8. 1812–1823., 10. 1897–1908.
24. DOHOVICS: *Az egész Világ’ Rende...* 1827. 1193.
25. DOHOVICS Basilius: *Tenger duzzadás-tünetje*. Felső-Magyarországi Minerva, 6. 1830. 7. 47–64.
26. BOJTÁR, Endre: *The Enlightenment in East-European Literature*. *Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungariae*, 23. 375–379. Uő.: *Die Aufklärung in Osteuropa*. *Acta Litteraria Academiae Scientiarum Hungariae*, 20. 1978. 3–4. Uő.: „Az ember feljő...” *A felvilágosodás és a romantika a közép- és kelet-európai irodalomban*. Bp. 1986.
27. *Philosophiai Műszótár*. Magyar Tudós Társaság, Buda, 1834.

A kötet szerzői

Földvári Sándor	Eötvös Loránd Tudományegyetem Általános és Alkalmazott Nyelvészeti Tanszék, Budapest
Kassa Gabriella	Eszterházy Károly Tanárképző Főiskola Filozófia Tanszék, Eger
Koncsos Ferenc	Eszterházy Károly Tanárképző Főiskola Filozófia Tanszék, Eger
Lendvai L. Ferenc	Miskolci Egyetem, Tudomány- és Társas- dalomfilozófiai Tanszék
Loboczky János	Eszterházy Károly Tanárképző Főiskola Filozófia Tanszék, Eger
Rózsa Erzsébet	Kossuth Lajos Tudományegyetem Filozófiai Intézet, Debrecen
Thiel Katalin	Eszterházy Károly Tanárképző Főiskola Filozófia Tanszék, Eger

